


KÖPRÜLÜ KÜT.
522



كشف البزدوي ما حرر في هذا الكتاب من المتن وغيره
بخط حسن جلبي المحشي رحمة الله عليه الملك الباري

[illegible]

المجلد الاول كشف البزدوی

[illegible]

تم الجلد

لمولانا ... كريم طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم الباء اما للاستعانة فان البسملة آلة بدء الامر المشروع فيه والبدء بها سنة تمام الشرع ... [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مصور النسم في مشكاة الارحام بلا مظاهر ومعونه • ومقدر القسم لطبقات الانام
بلا كلفه ومؤنه • شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله • ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه
ونواله • مطلع فرايد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه • منشئ لطايف العبر
من شواهد النظر بروايب طوله وانعامه • الذي اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام •
وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام • نحمده حمدا تتاه في وصفه افهام العقلاء • ونشكره
شكرا حار في قدره اوهام الاولياء • على ما اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه • واحكم قواعد الدين
واثبت دعايمه • ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقها في صميم الجنان
ودعت صاحبها الى نعيم الجنان • ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي جبله الله تعالى من
سلالة المجد والكرم • وبعثه الى كافة الخلق والامم • فابان معالم الدين واناره • واضاء سبيل اليقين
ومناره • حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفا • وظهر نور الدين عن اكمام الخفا بيمن كفايته • صلى
الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر انوار دينهم بغمام الشك والبدا • ولم تحتجب انوار يقينهم
باكمام الاهواء • صلوة تتجدد على تعاقب الليالي والايام • وتتزايد على انقضاء الشهور والاعوام •
وسلم تسليما • وبعد فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل • واولى الفضايل
بالتفضيل والتحصيل • اذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا • والمرقاة المنصوبة
الى الفوز بالكرامات في العقبى • بنورها يهتدى من ظلمات الغواية الى سبيل الرشاد • وبيمنها
يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد • لا سيما علم اصول الفقه الذي مواضعها مدارك
وادلتها مسالك • واعمها عوايد واتمها فوايد • لولاه لبقيت لطايف علوم الدين كامنة الاثار •
ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الانوار • لا تدخل مبانيه تحت الاحصاء • ولا يدرك محاسنه
بالاستقصاء • ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم • والحبر الهمام المكرم
العالم العامل الرباني • مؤيد المذهب النعماني • قدوة المحققين اسوة المدققين • صاحب المقامات
العلية والكرامات السنية • مفخر الانام فخر الاسلام • ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي
تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان • امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا
الفن شرفا وسموا • وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا • ضمن فيه اصول الشرع واحكامه •
وادرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه • وهو كتاب عجيب الصنعة رايع الترتيب صحيح الاسلوب
مليح التركيب • ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مزيد • وليس وراء عبادان قرية • ولكنه
صعب المرام • ابي الزمام • لا سبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايبه • ولا طريق الى
الاحاطة بطرفه وعجايبه • الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله • وشد حيازيمه للاحاطة
بجملته وتفصيله • بعد ان رزق في اقتباس العلم ذهنا جليا • وذرعا من هواجس اضاليل

محسن عنايته





اسم كتاب

المني خليا • وقد تحدى في ذلك في الاحكام والفروع • واحاط بما فيها من المعقول والمسموع
وقد سالني اخواني في الدين واعواني على طلب اليقين • ان اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه
غوامض معانيه نقابها • ويرفع عن اللطايف المستترة في مبانيه حجابها • ويوضح ما ابهم من
رموزه واشاراته المعضلة • ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته المشكلة • علما منهم اني لما
استسعدت بخدمة شيخي سيدي وسندي واستاذي وعمي وهو الامام المحقق الرباني
والقرم المدقق الصمداني • ناصب رايات الشريعة • كاشف ايات الحقيقة • فتاح اقفال
المشكلات • كشاف غوامض المعضلات • فخر الحق والدين • ملاذ العلماء في العالمين • قطب
المجتهدين • محمد بن محمد بن الياس المايمرغي افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه • وصب
عليه شآبيب اكرامه ورضوانه • ونشات في حجره بروايب بره وافضاله • وربيت في بيته بصنايع
جوده ونواله • لعلي فزت بدرر من غرر فرايده • واخذت حظا وافرا من موايد فوايده • وانه
قد كان مختصا من بين العلماء بما تقاف الانام • بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام • فاستعفيت
عن هذا الامر الخطير • وتشبثت باهداب المعاذير • علما مني باني لست من فرسان هذا الميدان
ولا الي بالابلاء في مواقفه يدان • واني انا من ذلك وقد تحيرت الفحول في حل مشكلاته بعد
تهالكهم في بحثه وتنقيره • وعجزت النحارير عن درك معضلاته مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره •
فلم يزدهم ذلك الا المبالغة في الالحاح علي • والاقامة في مواقف الاقتراح لدي • فلم اجد بدا
من انجاح مسؤلهم • ولا مندوحة عن تحقيق مامولهم • فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم
وسعيا الى حقوقهم • وشرعت في هذا الامر العظيم المهم • والخطب المدلهم • مستعينا بالله الكريم
الجليل • راجيا منه ان يهديني سواء السبيل • متوكلا على كرمه الشامل في طلب التوفيق لاتمامه •
معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه • راغبا اليه في ان يجعل ما اقاسيه
خالصا لوجهه الكريم • متعوذا به من ان تلقاني سخطه وعقابه الاليم • مبتهلا اليه في ان يحفظني
عن الخطا والزلل • ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول والعمل • متضرعا اليه في ان ينفعني
به وابناء الاسلام • ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار السلام • ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن
غوامض محجبة عن الابصار • ناسب ان سميته كشف الاسرار • وارجو ان يكون كتابا سبق
عامة الشروح ترتيبا وجمالا • وفاق نظايره تحقيقا وكمالا • ومن نظر بعين الانصاف عرف دعوى
الصدق من الخلاف • ثم اني وان لم آل جهدا في تاليف هذا الكتاب وترتيبه • ولم ادخر جدا في تشذيبه
وتهذيبه • فلا بد من ان يقع فيه عثرة وزلل • وان يوجد فيه خطا وخطل • فلا يتعجب الواقف عليه
عنه فان ذلك مما لا ينجو عنه احد ولا يستنكفه بشر • وقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه
قال اني صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها
مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله • وقال المزني قرات
كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فما من مرة الا وكان يقف على خطا فقال الشافعي هيه ابى الله
ان يكون كتابا صحيحا غير كتابه • والمامول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف
ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلف • ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان • اداء لحق الاخوة في الايمان

واحراز الحسن الاحدوثة بين الانام وادخار الجزيل المثوبة في دار السلام والله الموفق والمثيب
عليه اتوكل واليه انيب قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد بن محمد البخاري طاب
ثراه حدثني بهذا الكتاب شيخي واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بسرخس في
المدرسة الملكية العباسية قال حدثني به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة
محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري رحمه الله من اول الكتاب الى باب اسباب الشرائع ومنه
الى اخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري
المعروف بخواهر زاده رحمه الله راويا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان
الدين محمد بن عبد الجليل الوشداني رحمه الله قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين
ابو حفص عمر بن احمد النسفي رحمه الله عن الشيخ الامام المصنف رحمه الله قال الشيخ رحمه الله
الحمد لله خالق النسم ورازق القسم جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم
اقتداء بكتاب الله تعالى فانه مفتتح به وعملا بقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد
لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
واللام فيه لاستغراق الجنس عند اهل السنة على ما عرف اي الحمد كله لله والله اسم تفرد به
الباري سبحانه يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيها لاحد قال الله تعالى هل تعلم له
سميا اي هل تعلم احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روي عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص
الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه
اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه
مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التاليف ان توافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا
المصنف بيان اصول الفقه والفقه على ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ما لها
وما عليها قال خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس ليعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع
عليها مثل الواجبات والخلق هنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع
نسمة وفي المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله باري
النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله ورازق القسم اي معطي
العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ
والنصيب من الخير وفي ذكر الرزق دون العطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف
العطاء فانه اسم لما يفرض للعمال مثل المقاتلة وامثالهم الى هذا اشير في المغرب والانسان في اول امره
محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة
الترصيع قوله مبدع البدائع وشارع الشرائع الابداع الاختراع لا على مثال والبدائع جمع بديع بمعنى
مبتدع اي مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكره هذه الصفة
بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى انه خلق مثل هذا الموجود الذي فيه انموذج من جميع
ما في هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرائب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على
همم شتى وطبائع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شيء وبعث لكل واحد همته الى ما يشتهي

طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدي في العاجل الى التقاتل والتفاني وفي الآجل الى استحقاق
العذاب الاليم شرع الشرائع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل
النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اي بين والشرائع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده
من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اي جاعل
الشرائع دينا رضا او انتصب على الحال من الشرائع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار
وصفه كما انتصب قرآنا على الحال في قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لوجود
معنى الصفة لكونه موصوفا بوصف اي فصلت آياته في حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك
جاءني زيد رجلا عالما والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات
والرضى المرضي ووصفه به اقتداء بقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا اي اخترته لكم من بين
الاديان ويجوز ان يكون المراد من الشرائع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة
الواحد ولو كان المراد جميع الشرائع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية
وانوارا مضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام
الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا
قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسميته الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب
لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضاءة متعد ولازم قال
النابغة الجعدي اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا يضيء كضوء السراج السليط
لم يجعل الله فيه نحاسا واستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه
لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
ثم الشيخ رحمه الله وصف الدين اولا بالنور كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اي جعلنا
الايمان نورا وفي قوله تعالى والله متم نوره اي دينه ثم وصفه بالاضاءة ثانيا لانه في اول الامر في
حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتامل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان
الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية
ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم
الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضاءة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني
بطريق الاستعارة التخييلية قوله وذكرا للانام ومطية الى دار السلام الذكر هنا الشرف قال الله
تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم ص والقرآن ذي الذكر قيل ذي الشرف والانام
الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطا الظهر وهذا الكلام بطريق
الاستعارة يعني كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى
المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الآفات
والفناء او لكثرة السلام فيها قال الله تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب رحيم
او السلام من اسماء الله تعالى فاضيف الدار اليه تعظيما لها قوله احمده على الوسع والامكان ولما نظر
الشيخ في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام
بمواجب حمده كما هو حقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على

الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احمده على حسب وسعى وطاقتى وبقدر ما يمكن
الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك فى وسع احد قال الله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له
الا ترى ان نسف الجبال ممكن فى نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان
راجع الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال
تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل
خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء قوله واصلى عليه وعلى اله اى ذريته واصحابه
اى متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المومنين على ما قال عليه السلام
آلى كل مومن تقى وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم فى ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم
الآل والاصحاب فى الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبى لا لتفضيلهم على
الانبياء اذ لا فضل لولى على نبى قط قوله العلم نوعان اختلف فى تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه
لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
كان دورا وقيل انه صفة توجب فى الامور المعنوية تمييزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض
احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن والسهو واختار
الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول
علم النحو والطب والنجوم وساير العلوم الفلسفية كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم
تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا
عليهما لانه اعم من ذلك الا ان يقيد ويقال العلم المنجى والعلم الذى ابتلينا به نوعان وكان
الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته فى الاخرة
وانحصار الفائدة فيها على النوعين وكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من
العلماء فيه لانك لا تعتدهم علماء فى مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له
وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة
والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفى الصفات ولا كما زعمت الكرامية
من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط
والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت فى المشروعات لكنها لكونها مقصودة
افردت بالذكر والاصل فى النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة
المتواترة وهذا فى المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبى عليه السلام
وبحقية القرآن وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا
التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه
هو عين الحق ومحض التوحيد فاما فى المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس
والفلاسفة فلا يصح التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذا بالمعقول الصرف
ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما يستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر
المحدث فى الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة مجانبا لهوى

نفسه ومجانبا لما احدثه غيره فى الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما يهواه نفسه ولا
على ما يوافق ما ابدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر
وعمر وعثمان ومن الظالم فى قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله لم اتخذ فلانا
خليلا عمر ومثل ما قالت المعتزلة فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط
التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد فى النار لاصحاب الكبائر من المومنين ومثل حملهم المشية فى قوله
تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ونظايره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور
والقبايح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول عليه السلام والجماعة
اى عقيدة الصحابة رضى الله عنهم ادركنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف
يسلف سلفا اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل
بشر بن غياث المريسى واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات فى اول هذا الكتاب ابطال
دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال
كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من
اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف
ابو حنيفة رحمه الله فى ذلك اى فى علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل
عالما بعلمه والعلم صفته فى الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفته فى الازل وخالقا بتخليقه والتخليق
صفته فى الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته فى الازل والفاعل هو الله تعالى والفعل صفته فى
الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة
من قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير
والشر من الله تعالى اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول امنت بالله وملائكته وكتبه ورسله
والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد
من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره
والطاعات كلها بمحبته ورضاه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه
واما مسئلتا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما فى النسخة التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى
كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة
ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت
الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع اخر او فى مباحثة او نحو ذلك قوله
وقال لا يكفر احد بذنب اى قال فيه فقد ذكر فى كتاب العالم والمتعلم انه المومن لا يكون لله تعالى
عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما
سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله تعالى من قبله لكان الاحتراق احب
اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم فما قولك فى اناس رووا ان المومن
اذا زنى خلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم فى قولهم اى

تصدقهم فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه
السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم اكذب هولاء ولا
يكون تكذيبي لهم مكذبا للنبي عليه السلام بل يكون مكذبا للرواة عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن
بكل شيء تكلم به النبي عليه السلام غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القران كان هذا القول منه
تصديقا بالنبي عليه السلام وبالقران وتنزيها له من الخلاف على القران وقد قال الله تعالى واللذان
ياتيانها منكم بقوله تعالى منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمون • وذكر في الفقه الاكبر
ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان
ونسميه مؤمنا حقيقة • ويترحم له اي يدعى له بالرحمة وتقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن
حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحمنا عليه اي لقلنا له رحمه الله • وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني
عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم الذنب على منزلتين
غير الاشراك بالله تعالى فاي الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن
من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شيء يطاع
الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة
اصغر من بيضة في جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر
هذه الشهادة اعظم • وكان في علم الاصول اماما صادقا اي اماما على التحقيق والشيء اذا بولغ في
وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو مصدق اي صادق الحملة
وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قدم صدق
وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه
ما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر
فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين
مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات
المعتزلة وسائر طبقات الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احد
اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبدا الكلام واما
الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا
وكنت اعد الكلام فيه افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسي بعدما مضى لي فيه عمر وتدبرت
فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي عليه السلام والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه
نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينتهضوا فيه متنازعين ولا مجادلين لم
يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهي ورايت خوضهم في الشرائع وابواب الفقه وكلامهم
فيه عليه يجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه على ذلك مضى
الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض
في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني
رايت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيماء المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين
رايتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم

كذا ذكره الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله قوله وذلك المسائل
المتفرقة الى اخره اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضية
والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة فرقة فصارا لكل اثنين
وسبعين فرقة على ما عرف في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على
انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فوقع
تحري كل واحد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه في زعمه مخطئ فلو
كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك
في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل جهة مختصة بمتحريها اذ اجتهاد
كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة
ثابت في حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع
الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك
النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت
ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد صلوته ولو كان الامر على ما
قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على
الخطا وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم
ولا من الوارث وهو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان
كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور • وقالوا يمين حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه
واقع على سلامة الاسباب والالات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء يصدق ديانة حتى
لا يحنث وان لم ياته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قال المعتزلة
وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهة وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا يكفر
من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام
المعصوم • وقالوا اذا قضى الفاجر بشهادة الفساق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج
والاعتزال • وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض • واتفقوا على عدم جواز الدعاء
بقوله اللهم اني اسالك بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في
جوازه بقوله بمعقد العز من العقد فقال ابو يوسف رحمه الله لا باس به للحديث الوارد فيه وقال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى
بجميع اوصافه قديم ازلي والحديث شاذ لا يجوز العمل في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة
واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف رحمه الله يكون يمينا لان الوجه تذكر بمعنى الذات
قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يكون يمينا لانه
من الايمان السفلة اي الجهلة الذين يذكرونه بمعنى الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا
وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجري عليه الحد لا يحصل له التطهير من غير توبته وندم
للحديث الوارد فيه الذي اشير في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب

مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر، وهو مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد
لمذهب المجبرة ثبت انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم
بالذكر اولا ثم عمم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من
اهل الاهواء قوله وانهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا
لانه لا يوجد في المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقيته ما ذكر ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله
تعالى يرى في الاخرة يراه المومنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه
وبين خلقه مسافة، وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد في
قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن
حماد بن ابي حنيفة رحمهما الله انه قال سالت ابي عن عذاب القبر احق هو فقال هو حق اثبت به
السنة وجاءت به الاثار، وحقية خلق الجنة والنار يعني اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان
اليوم كما ذكر في الفقه الاكبر ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدا ولا يموت الحور ابدا
ولا تفنى عذاب الله ولا ثوابه سرمدا قال ابو حنيفة رحمه الله لجهم بعد ما طال مناظرتهما وظهر
مكابرته اخرج عني يا كافر وهو جهم بن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليسا موجودتين
اليوم وانما يخلقان يوم القيمة كما هو مذهب بعض المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل
سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهلهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار
وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها
الريح والانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه
كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم، وقالوا بحقية سائر احكام الاخرة من البعث بعد
الموت وقراءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور في الفقه الاكبر، على ما نطق به
الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاما من اوتي
كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه والوزن يومئذ
الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي، وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به
ما يجب الاعتقاد به قوله والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه سمي هذا النوع فرعا لتوقف صحة
الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو
الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعا له من هذا الوجه او الفرع
على ما قيل هو الذي يتفرع وجوده الى الغير، وهو ثلاثة اقسام اي ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه
الوجوه كان فقيها، علم المشروع بنفسه اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب
والمنهي والمندوب والمكروه، والاتقان بالمعرفة به اي احكام العرفان بذلك المشروع وهو اي ذلك
الاتقان هو معرفة النصوص، بمعانيها اي مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي معها واشتريت
الفرس بلجامه وسرجه اي معهما او معناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله
تنبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا
وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عليه السلام لا يحل دم

امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي علل بدليل احدى بلفظ التانيث وثلاث بدون الهاء،
وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثاله ما ذكرنا ان نعرف
ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي ونعرف ان
المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق
عرف الحكم في غير السبيلين ومثال ضبط الاصل بفرعه ان نعرف ان الشك لا يعارض اليقين
فاذا شك في طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب والقسم الثالث هو
العمل به لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ
قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل في قسمه العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لانا نقول انما
ادخل العمل في التقسيم بالتقييد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجي والنجاة ليست الا في انضمام
العمل اليه الا ان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع انا لا نسلم ان
دخول العمل في التقسيم يضر به لانك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته
بانه انواع انسان وفرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم
لا يضر به وان كان مغايرا للحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد
النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا مستقيما، ثم استدل على ما ادعاه فقال
وقد دل على هذا المعنى اي على ان الفقه هو الوجوه الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم
المتقن والعمل به الا ترى ان ضدها السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل
وذكر في بعض النسخ الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي
التي تمنعه عن الحدة والجموحة وذكر في الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفي عين المعاني
كنهها ما يرد العقل من الخوض في معاني الربوبية الى المحافظة على مباني العبودية فلأن يعود العقل
معترفا لقصوره احق له من ان يتهم بارئه في اموره، والتنكير في قوله تعالى خيرا كثيرا تنكير تعظيم
كانه قال فقد اوتي اي خير كثير، والموعظة الحسنة هي التي لا يخفى على من تعظه انك تناصحه بها
وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما آلت الى القبح بان تقع
في غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضي الله عنه كان النبي عليه السلام يتخولنا بالموعظة
مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة انما وجدت اذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب
قوله قال الشاعر وهو رؤبة ارسلت فيها قطما لكالكا اي في النوق وكلمة في لبيان موضع الارسال
ومحلها كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين لا لتعدية الارسال الى المفعول الثاني فانه
يتعدى اليه بالى، والقرم البعير المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل
للسيد قرم تشبيها له به، والاقحام ايقاع النفس في الشدة وفي تاج المصادر الاقحام در اوردن چيزى
در چيزى بعنف، والطب الماهر بالضراب، والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة
اذا اشتدت ضبعتها اي رغبتها الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياها من شدة
الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق عليه اسم
الفقيه فثبت ان الفقه اسم للمجموع، فمن حوى اي جمع هذه الجملة اي الوجوه الثلاثة كان فقيها
مطلقا اي كاملا تاما، والا فلا اي وان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين فهو فقيه من وجه

دون وجه لوجود اجزاء الحقيقة دون البعض وسمى الشيخ رحمه الله هذا النوع حقيقة قاصرة
قوله وقد ندب الله تعالى اليه اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه ويجوز
ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه
مطلقا في غير اية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل
النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله كمثل الكلب وقوله تعالى
كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة
وللعالم سبعين مرة وما روى انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه
فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا
يوضحه ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين العلم
والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو مسخرة الشيطان وضحكته فكيف
يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالي رحمه الله في بيان تبديل اسامي العلوم ان
الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه في العصر
الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا
قال تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم و
الاجارة وقال عليه السلام لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وروى ايضا
موقوفا على ابي الدرداء رضي الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخي
الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رأيت فقيها
بعينك انما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع
الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى
لا غير فتجرد الناس له لأغراض الجاه والاستتباع استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما
كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفي ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير
صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولأن طلب
العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر
من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا في الدين ليتكلفوا
الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى
همتهم بالتفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة
ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط في البلاد والتشبه بالظلمة في مراكبهم
وملابسهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حماليق احدهم اذا لمح ببصره
مدرسة لآخر او شرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد
هؤلاء من قوله تعالى لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله تعالى
فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله عليه السلام كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك
وبعد ما نزل في المتخلفين من الآيات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا
جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى

اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من
الجلاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا
قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم
وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه كذا في الكشاف ولا يقال هذه الآية على الوجه
الثاني معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب
نفير الكل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او
هي محمولة على غير حال هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم واليه اشير في شرح التأويلات والانذار
هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن
اشار الى طعام لزيد وقال لا تأكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه
لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله تعالى ولينذروا قومهم فلابد من
ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الا ترى
انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وبقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة
الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي
الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبي الله
ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس نسألك عن هذا قال فعن معادن العرب
تسألوني قالوا نعم قال فخياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها
فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله واصحابنا اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه
هم السابقون اى المتقدمون في هذا الباب اى الفقه وذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص
وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة
ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود في ذلك وهم الرتبة العليا اى المنزلة التي
لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى يا
كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها
جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر رحمه الله
واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل
الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما قالوا استحوذ وذكر في الكشاف
القصوى كالقود في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال
استصوب مع مجيء استصاب واغيلت مع اغالت الربانيين المتأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح
وفي الكشاف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذي يربي الناس بصغار العلوم
قبل كبارها وقيل هو الذي يرب الناس بعلمه وعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون
للتعظيم كالجباني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقي من
تغييرات النسب والقدوة من الاقتداء كالاسوة من الائتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى
به يعني انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع

ثم من القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم في استخراج الاحكام واستنباطها قوله وهم اصحاب الحديث والمعاني ولما طعن الخصوم في ابي حنيفه واصحابه انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رايهم قبلوه والا قدموا رايهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى عن الشيخ المصنف انه ناظر امام الحرمين في اوان تحصيله ببخارا باشاره اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر فافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسر لاصحاب ابي حنيفه ولكن لا ممارسه لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده في هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الراى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام ودقه نظرهم فيه وكثره تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث وابا حنيفه واصحابه رحمهم الله الى الراى والراى هو نظر القلب يقال راى رايا بدل ديك وراى رويا بغير تنوين بحواب ديك وراى روية بحشم ديك وفي المغرب الراى ما ارتاه الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك ابن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفه وجلسنا اوقاتا وكلمته في مسائل كثيره فما رايت رجلا افقه منه ولا اغوص منه في معنى وحجه وروى انه كان ينظر في كتب ابي حنيفه رحمه الله ويتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعي رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفه وعن ابي عبيد القاسم بن سلام عن الشافعي انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابي حنيفه والله ما صرت فقيها الا باطلاعي في كتب ابي حنيفه لو لحقته للازمت مجلسه وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع في ابي حنيفه فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال وكيف ذاك قال العلم قسمان سوال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها فوافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع الاخر واما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن ادم انه قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا كما في القران وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر في اخر ما قبض عليه النبي عليه السلام فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفه يقول عجبت للناس يقولون اني اقول بالراى وما افتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رايت احدا اكثر اخذا للاثار من ابي حنيفه وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفه يقول عندي صناديق من الحديث ما اخرجت منه الا اليسير الذي ينتفع به وعن احمد بن يونس قال سمعت ابي يقول كان ابو حنيفه شديد الاتباع للاحاديث الصحاح وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفه فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسله فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابه والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذي جاء اصحاب الراى اعداء السنه ابو حنيفه واشباهه قال سبحان الله ابو حنيفه يجتهد جهده ان يكون عمله على السنه لا ينفد فيها في شيء منه فكيف يكون من

اعادى السنه انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنه ويتبعون اهواءهم واما اجمالا فما ذكر الشيخ في الكتاب والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي عن رسول الله عليه السلام ولم يذكر من سمعه وبين الرسول كما نفعله ذلك سعيد بن المسيب والنخعي والحسن والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا في المغرب تمسكا بالسنه والحديث والسنه اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان ههنا ورأوا اى اعتقدوا العمل به اى بالمرسل مع صفه الارسال اولى من الراى اى من العمل به كثيرا من السنه فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزءا او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس بتعطيل الاصل اى ملتبسا به يعني عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له وقدموا روايه المجهول وهو الذي لم يشتهر بروايه الحديث ولم يعرف الا بروايه حديث او حديثين على القياس حتى قدموا روايه معقل بن سنان على القياس في مسله المفوضه وقدموا قول الصحابي لاحتمال السماع من الرسول عليه السلام على ما تعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اقسام السنه وابواب النسخ واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يقدمون الراى على الحديث الصحيح الثابت المتيقن ومع ذلك قدموا قول الصحابي وروايه المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث في صوره كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث اخر ثابت عندهم بوفق القياس او لدلاله آيه او نحو ذلك على ما بين في الكتب الطوال فاما ان يكون الراى عندهم مقدما على السنه كما طعنه الطاعن فكلا قوله لا يستقيم الحديث الا بالراى اى باستعمال الراى فيه بان يدرك معانيه الشرعيه التي هي مناط الاحكام ولا يستقيم الراى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالراى والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه مثاله الاول انه سيل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاه هل تثبت بينهما حرمه الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الاخر فاخطا لفوات الراى وهو انه لم يتامل ان الحكم متعلق بالجزئيه والبعضيه وذلك انما يثبت بين الادميين لا بين الشاة والادمي وسمعت عن شيخي انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر ونظير الثاني ان الراى يقتضي ان لا ينتقض الطهاره بالقهقهه في الصلوه لانها ليست بخارجه نجسه كما هي ليست بحدث خارج الصلوه لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث فوجب تركه وكذا الاستقاء في الصوم لا يكون مفسدا له بمقتضى الراى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد مما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الراى به فثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الاخر ولا تخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبه ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالراى ولا الراى الا بالحديث مقتض للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الاخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الراى ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الراى ولكن افتقار كل واحد منهما الى الاخر في امر اخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثه كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الاخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء وهو كما يقال لا يصير السكر سكنجبينا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الاخر في صيرورته سكنجبينا لا في وجوده فكذا ههنا فصار معنى

الكلام لا يستقيم الحديث الا بالراى لاثبات الحكم الشرعى ولا الراى الا بالحديث لاثبات الحكم وليس فيه
دور كما ترى • يقال استراح فلان بزيد عن عمرو اى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض
عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه فمن استراح بظاهر الحديث اى اكتفى به واعرض عن
بحث المعانى • ونكل عن ترتيب الفروع اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن • لبيان
النصوص بمعانيها اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام
الاقسام المذكورة • وتعريف الاصول بفروعها بحيث يبتنى فيه الاصول ثم يبنى على كل اصل فروعه مما يليق
ذكره فيه • على شرط الايجاز والاختصار وقد صنف الشيخ فى اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكلام وبسط
فيه الكلام بسطا وكان فى مطالعة شيخى وبعد ان هذا المصنف اوجز منه • وما توفيقى من باب اضافة
المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وُفِّقَ المبنى للمفعول لا مصدر
وَفَّقَ اى وما كونى موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضا
الله تعالى الا بمعونته وتاييده والمعنى انه استوفق ربه فى امضاء الامر على سننه وطلب منه التاييد
فى ذلك والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة
لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه الله اشير فى خصص الاتقياء •
والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب • والانابة الاقبال اليه وقيل
التوبة الرجوع عن المعصية الى الله تعالى والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته
بل على فضله وكرمه والانابة الرجوع اليه فى جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين • وفى تقديم عليه واليه
على الفعل اشارة الى التخصيص كما فى اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه
بالاقبال اليه فى جميع الامور والاحوال قوله اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من هذه الاصول
اعلم كلمة تذكر فى ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه
فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته فلا يضيع الكلام فيحسن موقعه فى
مثل هذا الموضع كاحسن موقع واستمع فى قوله تعالى واستمع يوم يناد المنادى وهو كما روى عن النبى عليه
السلام انه قال سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك • والاصول ههنا
الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة
والشرع الاظهار فى اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى
ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود
من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب
والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربع ويكون
اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا
ومحمد نبينا اى المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول •
ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن
المعلوم ان القياس لا مدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات
اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو
الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة او هو اسم لهذا الدين المشتمل على

الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه
الى لفظ الشرع مخالفا لساير الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس
لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم وتطلق على اصول الدين
كاطلاقه على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول الى
الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل
وجه وكذا اعتبارا واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف واخر الاجماع عنهما لتوقف
موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا توقف فى اثبات
الاحكام على شئ تقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر
بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان
فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس
العقلى ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا فى محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والى اشار بقوله والاصل
الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود
من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظنى فى الاصل وقطعيته بعارض وما سواه من الاصول على العكس
من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره فى تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا فى اثبات اصله واثر ما
سواه من الاصول فى اثبات اصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين
يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذى يخرج من البير اول ما يحفر وسمى النبط نبطا لانهم
لاستخراجهم مياه القنا فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعانى والتدابير فيما يعضل
ويهم وكان فى العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى
من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه لولا المشقة ساد الناس كلهم •
والى ان حيوة الروح والدين بالعلم والغوص فى بحاره كما ان حيوة الجسد والارض بالماء قال الله تعالى
فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها فاحيينا به بلدة ميتا او من كان ميتا فاحييناه
اى كافرا فهديناه واليه وقعت الاشارة النبوية فى قوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون
الحديث ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة فى الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا
نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة
جريان الربوا فى الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص
عليها فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوبة
بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالاجماع لانهم
لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت
فى موضع الحاجة الى البيان بيان وقد قيل فى وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان ثبت
بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة
القراءة على الحائض والجنب اولم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة وان ثبت بغيره فاما ان
ثبت بالراى الصحيح او بغيره والاول ان كان راى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثانى
الاستدلالات الفاسدة وافعال النبى عليه السلام داخلة فيها وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله حصرها

بوجه اخر فقال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلايل الموجبة للاصالة لم يتم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة قوله

اما الكتاب فالقران اعلم بان الحد ونعني به المعرّف للشيء لفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السايل من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة والحقيقي ما انبأ عن تمام ماهية الشيء وحقيقته كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق فالاولان موضوعان لتمييز المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره اما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحترز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد في الايجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك وان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات ادى هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالي بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه متى عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف واذا عرف هذا فما ذكر الشيخ ليس بحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا ليدخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الا يرى انه في زمن النبي عليه السلام كان قرانا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب ثم قيل هو حد رسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالوازم المشهورة فلا جرم قال هو القران وهو مصدر كالقراءة قال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه وانه بمعنى المقروء ههنا فيتناول جميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على رسول الله عليه السلام عما انزل على غيره من التورية والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا على احتض بمصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة على احتض بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون نقلا متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه البعض والكل واما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب



الله تعالى اد مقصود الاعجاز ما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التقويم ولان بعض الاية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف وقيل هو حد لفظي لان القران اسم علم للمنزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتورية اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقران وانه وان اطلق ايضا على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد بقولنا القران غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره به ثم قيد بالمنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس بقران حقيقة وعلى قول من جعل اسم القران حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون تعريفا لفظيا بالمعنى الثاني ان كان للمشترك عموم عنده قال ابن الحاجب هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود للمصحف فرع تصور القران فيكون دورا وهو باطل قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف في شيء لا جمع صحائف القران لا غير يقال اصحفت اي جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القران فان معرفته كانت ثابتة لم قبل كتابة القران في المصحف لم قبل انزال القران ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا في صحائف المجموعة بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى واني قد رايت دفاتر من الجامع الصحيح للبخاري مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازا عما لم يكتب من القران اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على المعهود وان منع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما ولو لم يكن القران معلوما لما صح جعل القران مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف الحد بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف مع انه يمكن التخلص عنه ايضا بان نقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في الصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها داخلة تحت الحد وليست بقران اذ لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها من القران ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد ايضا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله في المصلي يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القران انها كتبت مع القران بامر الرسول عليه السلام فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله عليه السلام لا يعرف

ختم سورة وابتداء اخرى حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة
وكذا نقلت الناس دفات المصاحف مع انهم كانوا بالغوا في حفظ القران حتى كانوا يمنعون من
كتابة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقران غيره فلو ابتدع لاستحال في
العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما واسامي السور تكتب بخط يتميز عن القران
بالحمرة والصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القران بحيث لا يتميز عنه فتحيل العادة السكوت على
من يبدعها لولا انه بامر الرسول عليه السلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السور لم يثبت
ذلك وقد اختلف الفقها واهل القراءة في كونها من السور وادنى احوال الاختلاف ايراث الشبهة
فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا واما لم يكفر
المنكر كونها من القران لانه زعم انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب ويذكر عند كل
امر ذي خطر لا لكونها من القران والتمسك بمثله يمنع الاكفار واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشي
في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز
لان في كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فاورث
ذلك شبهة في كونها اية فلا تتادى بها الفرض المقطوع به واما جواز قراءتها للحائض والجنب فذلك عند
قصد التيمن كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر واما عند قصد قراءة القران فلا لان من
ضرورة كونها اية من القران حرمة قراءتها عليهما **قوله** وهو النظم والمعنى جميعا الى قوله على ما يعرف في
موضعه اي المبسوط اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه
الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن
الترتيب في نفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القران وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ
لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القران فلا يجب فيه رعاية الادب المراد
من عامة العلما جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون اللفظ وزعم ان ذلك مذهب
ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فيها فرض
مقطوع به فرد الشيخ ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار
عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم النظم والمعنى جميعا واجاب عما استدل به الزاعم
بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود
خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القران ولهذا يسقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عندهما
بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها
افصح اللغات فلما تعسر تلاوتها بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول عليه السلم واذن
بتلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم
ان يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي عليه السلم بقوله انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف
فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرا بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته
على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود
فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر

حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من
الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة
المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا تلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة
بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القران بالفارسية على الجنب
والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا
فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتاخرين فالشيخ بنى على اصلهم لا على مختار المتاخرين وانما بنوه على
ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم
للقران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا
لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى ويؤيده ما ذكر الامام المحبوبي في شرح
الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بالقراءة القران فيتعلق بالمنزل على الرسول قياسا على قراءة القران
في حق الجنب والحائض بخلاف حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرا الجنب او الحائض بالفارسية جاز
واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبينها وبين سجدة
التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت
في الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن المسلمين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان
لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل والاول احسن واشهر
ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة كلمة او اكثر غير ماول ولا محتمل للمعاني
وزاد بعضهم ولم يختل نظم القران زيادة اختلال بان قرا مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكاد
مكان جزاء بما كسبا سزاء بما كسبا اما لو قرا تفسير القران فلا يجوز بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل
ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى
والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريب من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا
يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مريم عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى **قوله** وجعل المعنى ركنا الى قوله يعرف
في موضعه اي جعل ابو حنيفة رحمه الله المعنى لازما في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط
رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الايمان لازما في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط
عند العذر والحاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين في احدى الحالتين في الصورتين لانه لا
يمكن اظهار التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز
بالاتفاق كما لا يفترق التصديق والاقرار في اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم
والمعنى حالة القدرة كما وجب بين الاقرار والتصديق حالة الاضطرار ثم الغرض من اعادة قوله والنظم
ركنا لازما يحتمل السقوط بعد ما ذكر انه لم يجعل النظم ركنا لازما تحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين
بالركنين كما ذكرنا وتسميته الاقرار ركنا مذهب الفقها فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف
في موضعه من هذا الكتاب ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية
ما هو زائد على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء **فان قيل** لما جاز
الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز للصلوة بدون القران بالاجماع

القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولما يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه

المذكور

وحينئذ لا يكون النظم ركنا لازما له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق بالمعنى بدون العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا اولا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا انما جاز لاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القران مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا ونفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال قوله وانما تعرف احكام الشرع اي لا يعرف احكام الشارع الثابتة بالقران او احكام شريعة محمد عليه السلام الثابتة بالقران الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام ليحصل معرفة الاحكام وذلك اي المذكور وهو اقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القران مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الا وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله الاول في وجوه النظم وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا فيقدم وضعا وكذا قدم المفرد على المركب لهذا صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كيفية ويضرب الآن في بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا يدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك فلا يدل هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلا يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم ثمة يجب فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على تكثره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما مترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا الفن القسم الاول في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه وتعدده والثاني في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان هنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد بقوله البيان بذلك النظم والثالث

في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع واشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان والرابع في وجوه الوقوف اي في وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام قيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعاني بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من عنوان تعيين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى واحد الى المعنى والثاني اقسام النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن تكلف والله تعالى اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رحمه الله جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تسامح وتساهل لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعرف المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقررا على المعنى الوضعي او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد ولكل واحد حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله المعاني الى القسمين الاولين الوسع والامكان مترادفان ههنا اي على قدر طاقة العبد واصابة التوفيق من الله تعالى واليه اشار قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فيل الماء القران نزل لحيوة الجنان كالماء نزل للابدان والاودية القلوب تختلف في ضيقها وسعتها واصلها وصفتها فيقر فيها بقدر اقرارها واليقين في توفيق دينها والتلقي ما هو اصفى من الماء المعين ومدخل جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال وانما يتحقق قد تأكد معرفة الشيء بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها على ما قيل وبضدها تتبين الاشياء ثم في هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله في قسم احر على حدة دون غيره واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اي اظهار معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع

ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد هو الخاص او اكثر بطريق الشمول
وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المأول ولا
نفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل
ظني وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المأول لانه يبقى معه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرجوح
بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه والثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا
يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان
كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو
المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني
ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه
والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا في موضوعه فهو
الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع
وهو قسم الاستنباط لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة
وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن
مفهوما لغة ولا شرعا فهي التمسكات الفاسدة ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان
بعض هذه الانحصارات عند تمام يظهر بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا
لان الكتاب فيما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله معرفة
مواضعها اي ماخذ اشتقاق تلك الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام
وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون مثلا يدل على مسمى موصوفين بالايمان صيغة ولغة
ثم سمي هذا اللفظ بالعام فماخذ اشتقاق هذا الاسم العموم وقس عليه وترتيبها اي تقدم بعضها على
البعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر او في الوجود كما في العام مع الخاص ومعانيها اي حقائقها
وحدودها في اصطلاح الاصوليين واحكامها اي الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب
التوقف وغير ذلك قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين
قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل
لان التقسيم على انواع تقسيم الجنس الى انواعه بان يوخذ من فوق بزيادة قيد وهو التقسيم المصطلح
بين اهل العلم ولا بد فيه ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد
وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما حيوانا
وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم
بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار
اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا وهو ان
يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره
في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن
ان يحكم على ماخذ العام مثلا بانه عام ولا على ماخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب
فاصل مورد التقسيم ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه

وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة
ماخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف والركوع والسجود مثلا كما ان
معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه
ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم
منه ان ماخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف
ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ يصح ان يقال الخاص الذي ماخذ
اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه
ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى اخر الاقسام وقد تعذر ذلك
ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه ماخذ وله معنى وحكم
وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض
الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فلم يتميز احد القسمين
عن الاخر ولا يقال التمييز بين المعنيين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة التقسيم لانا نقول ذلك
ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما
في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما
غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه ماخذ على ان في
كونها عشرون قسما كلاما ايضا واعلم بان الشيخ لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة
لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها وهو كما
يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لا انه منه حقيقة قوله واصل الشرع
الكتاب والسنة خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع ولان اكثر الاحكام ثبت بهما ولان
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول عليه السلام ليس بحكم بل هو مخبر
عن الله تعالى والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكنا لا نعرف كلام الله تعالى
الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة
على قول الرسول عليه السلام فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه
وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا ثم قال فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل اي الكتاب ولم
يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده
بالذكر ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان اي يحفظ ويضبط اقسامه
ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع اي يجعله نصب عينيه وامام نفسه
جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب
في يلزمه قوله اما الخاص الى اخره فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالته
بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ما ذكرنا فبقوله وضع لمعنى خرج
غير المستعملات عن الحد والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه
لازمته وهي الدالة على المعنى الناشية من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز وبقوله واحد خرج المشترك
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما

وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رح لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانه لا
الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد
شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر
عن ان يكون له في الخارج افراد اولم يكن وقوله وانقطاع المشاركة تاكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما
نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره ولو قيل المراد بالوضع حقيقة
هو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة والمجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم
انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون للحقيقة او المجاز مدخل فيه بهذا الاعتبار بل
انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ان المشترك
الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا
لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحية
اللفظ لكل واحد على السواء ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة
لم تثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول
فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول وان كان مطلق الوضع فقد حصل
الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل على اكثر من مسمى
واحد قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال عنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد
به الماخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا
واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان قيل قوله
تعالى كانتا رتقا لم يثنّ وان كان بمعنى مرتوقين لبقاء صيغة المصدر فلما كانت كذلك وجب تاكيده
بالواحد قوله وكل اسم وانما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من
المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا
وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى
معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ بلا خلاف المشخصات
وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا
كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد
دخولهم في قوله تعالى الذين امنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف وكتخصيص
جبريل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل
بعد دخولهما في عموم قوله تعالى وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى وان كان المراد منه ما سوى العلم
والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث
هو خاص وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد وهو يرجع ما ذكر صدر
الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمراة والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان
الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات فيكون هذا تحقيق
لنفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسامي ليكون اشارة الى ان

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس
واذا اريد خصوص النوع قيل رجل لانه خاص من بين سائر الانواع
واذا اريد خصوص العين قيل عمرو لانه خاص من بين سائر الاعيان
هذا بيان اللغة والمعنى

الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله
لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر ههنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا
لان خصوصه اللفظ بالنسبة الى الواضع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكر شمس الائمة
لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بيّن بنفسه
والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص ويمكن ان يقال ان المجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره
المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم
عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل
قوله فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان للجنس اعلم ان النوع اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا
والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي
اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما ذكروا تعريفات
يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم
دونها قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نستغل فيه بصنعة
التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها بالكشوف والرسوم وقال فيه
في موضع اخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق
بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف
للحقيقة لا للافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان لان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده
نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمراة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد
والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع
الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة
هذا بيان اللغة والمعنى اي ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين
واما بيان ترتيبه وحكمه فسياتي قوله ثم العام بعده اي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لان
المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن قوله كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض
الالفاظ دون المعاني والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرنا بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما
يدل بالطبع وقوله ينتظم اي يشتمل احتراز عن المشترك فانه لا يشتمل المعنيين بل يحتمل كل واحد على السواء
وقوله جمعا احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص واما من
قال في حد العام فهو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها بقوله فصاعدا وعن اشتراط
الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد احترزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا
لان رجلا يصلح لكل ذكر من بني ادم لكنه ليس بمستغرق وكذا رجلين ورجالا وقولهم بحسب وضع
واحد عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لا يتناول مفهوميه معا
فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا وتظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه
فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا قلنا

بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسما وهو نكرة في الاثبات
فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل الكل
ما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسما قوله ومعنى قولنا من
الاسماء نعني من المسميات بقوله نعني لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى اى لانه يستعمل في محل التفسير
كلكله اى يكون معناه اى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة فانه قال ونعني بالاسما ههنا المسميات
ثم قال بتفسير الاسما بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احترازا عن التسميات لان الاسم يذكر
ويراد به التسمية كما في قوله تعالى ولله الاسما الحسنى اى التسميات وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين
اسما ويقال ما اسمك اى ما تسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها واكده بقوله من المسميات والاظهر
انه احترز عن المعاني فان الاسم كما يدل على المشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا
من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الاسما بالمسميات قوله لفظا اى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل
زيدون ورجال او معنى اى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من
حيث المعنى تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر ولا يقال
الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه في هذا الكتاب وساير الكتب ولم يتناول
هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول
الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به
غير ما وضع له لعلاقة بين المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي
كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا يرمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما وقد نص في مجازيته في شرح
اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا ان سلمنا ان عمومهما
حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا
لمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون
صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متناولا لها
اذ هي لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فيستقيم ما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله ونخلة عميمة اى طويلة
فسر لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل
والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة فاول درجات القرابة بالبنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة
فيها تنتهي وتتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ ساير القرابات بعد هذه الاربعة فروع لهذه الاربع وبهذا
انتهت المحرمية التي هي من احكام القرابة الى العمومة ولم تتعد الى فروعها ولم يتعرض الشيخ للخؤولة
لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الاباء واعلم بان القاضي الامام ابا زيد عرف العام كما عرفه الشيخ
لكنه فسر الاسما بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا او معنى بطريق اخر فقال واما العام
فما ينتظم جمعا من الاسما لفظا او معنى كقولك الشيء فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان
اسم عام في جنسه لانه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة وتقول مطر عام اذا عم الاكمنة فيكون
عاما بمعناه وهو الحلول بالاكمنة لا باسمها يجمعها المطر فسياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسما التسميات
لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل
اللفظ اسماء مختلفة كالشيء فانه يشمل الارض والسما والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى

محال كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال
تحت لفظ المطر كدخول الموجود تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لا دلالة له على
المحال بخلاف الشيء فان لفظه يدل على ما تحته والشيخ لما راى انتظام اللفظ لمدلولات الاسما لا للاسماء وان
دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام لا مدخل له في التعريفات فسر الاسماء بالمسميات والانتظام
اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عن اختيار القاضي الامام واختيارا للاصوب ووافقه شمس الائمة
وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما فالشيء والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام
معنوي في اختيارهم قوله وهو كالشيء هذا من نظاير العام المعنوي والغرض من ايراده بعد ما اورد
نظير المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لا لفظي كما ظنه القاضي وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض
المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا
الشيء اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه
ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجة او لصيرورته ظنيا فاجاب
بعض المتكلمين من هذا الاعتراض انا لا نسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق
ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره
وهو جايز الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة والجواد
المساواة بينهما في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث يمتنع دخول القدم تحته كما
في ساير الاسما المشتركة والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف
الحقايق لا يمنع الدخول تحت امر عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ لون يتناول السواد
والبياض بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتفرد باسمه الخاص
ولكن بعضهم منع التخصيص وقالوا التخصيص انما يجري فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا
التخصيص وهذا الكلام لا يوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واكرمتهم
فهذا لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام
اذا قال الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لا تدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت
نفسها لا يقع فكذا هذا وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن
دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا
وهذا سابق واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقها والمتكلمين ولكنهم
لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف
فاما فيما لا يقبله فلا الا ترى ان العام بالاستثنا وهو من دلايل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج
العام من القطع الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول
كل موجود عندنا وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم وقوله عندنا احتراز عن
القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فافهم قوله وهذا سهو منه اى قوله او المعاني سهو منه وفي ذكر السهو
دون الخطا رعاية الادب اذ لا عيب في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطا ما لا ينتبه
صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح ثم معنى قوله سهو او قال انه لا يخلو من ان اراد من
قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا فان اراد الاول لا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعاني حقيقة

لايكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعددها في الذهن وذلك لايكون الا عند اختلافها فانك اذا رايت انسانا
وثبت في ذهنك معناه ثم رايت اخر واخر لا يثبت معنى اخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج
غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رايت اسدا او ذئبا او فرسا او غيرها ثبت معنى اخر في ذهنك غير الاول
ثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد
العام لا بد من ان يكون متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت افراد العام ولا يدخل تحت لفظ واحد الا
بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض فانه يشمل
المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذواتها بل لكون كل واحد منها عرضا
وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة
او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الوجود لا غير يوضحه
انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه لخطالغه وقوله
اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس الاعراض من التغاير لاستلزامه التغاير من غير
عكس وان اراد المعاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعدده في الخارج بسبب
تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد
العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا لانه لا
يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد
غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معاني مجازا فيصير ما ذكر في هذا التاويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق
ولكن كان يسع ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التاويل ويصير تقدير كلامه العام ما
يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذي به صارت متفقة ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام
عندنا ايضا قال شمس الائمة وهكذا رايت في بعض النسخ من كتابه اي بالواو ولكن قوله او يابى هذا التاويل
لان او لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا
قال والصحيح انه سهو وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني
وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر ذكر في اصول الفقه ان الجصاص
بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان
او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات كلها وهي المعاني يجعل المعاني
على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم منها كما في قوله المعاني
والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد
يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان الشيء يتناول المعاني المختلفة
بمعنى الوجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ اخر معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام
قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حده
متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون
المراد من المسمى مفهوم اللفظ لتحديد تناولهما وعن هذا قيل في تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات
بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر الجصاص يانف هذا الحمل فافهم ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان
العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه ادا العام نعت فاعل بمعنى الشامل كما في قولنا الرجحان فانه من الموصوف

واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان
وغير ذلك وغير ذلك ومثل المولى والقرء من الاسماء وهو ما خوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم
متن

بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معاني فيجوز وصفه
بالعموم بالاتفاق فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر والخصب اذا
شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف
به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء ولا يقال هو ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول
المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ
لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني كما
هو في الالفاظ تعالى عمهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الائمة قوله واما
المشترك اي المشترك لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها وقوله احتمل كذا اي بالوضع عرف ذلك
بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت
الا بالارادة وقوله من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم فليس
كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظ الموضوع لحقيقتين
او اكثر وضعا اولا من حيث هما مختلفان واحترز بالموضوع لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله
وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث هما مختلفان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن
لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد وقوله او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني
معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه
قد يشتمل المسميات المختلفة المعاني لكن لا لاختلافها في ذواتها بل لمعنى يشملها كما ذكرنا واعلم ان ذكر كلمة
او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي
الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ الفاظ
الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم للحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر او اكثر يكون
تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما
للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا
من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ
كما ان قوله في تحديد العام لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم وقوله على اختلاف حال
من قوله من الاسماء وعلى بمعنى مع كما في قولك تبحر فلان في العلوم على صغر سنه اي مع والعامل فيه الفعل
المقدر في الظرف ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما واللام في المعاني بدل من الاضافة وتقدير الكلام
احتمل اسما استقر هو من الاسماء مختلفة معانيها وقوله على وجه حال من المعاني او من الاسماء جميعا بمعنى
الشرط والعامل فيه احتمل واللام في الجملة بدل من الاضافة والتقدير احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسماء
بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء اي واحد من مفهوماته ومرادا تمييز والضمير في به راجع
الى اللفظ ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات اللفظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها وهذا قال
شمس الائمة الكردري رحمه الله ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو
نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني وان كان
المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل هو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اي الاعيان والعين على
نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار في السير

محي الايمان
محمد الحسن الوزير

والنهل للري والعطش ونطف بان بمعنى انفصل وظهر وبعد وقوله من الاسما قيل يتعلق بالقرء اي مثل القرء الذي هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسما الجامدة وهو المشترك دون القرء الذي بمعنى الجمع والانتقال والاوجه ان يتعلق بالمجموع اي هذه النظاير من الاسما لا من الافعال كما بينا قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للرصاد والمال النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذي لا يقلع وولد البقر الوحشي وجياد الشي ونفس الشي يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اي قليل الناس وما بعين يمين قبله العراق يقال نشات سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين واعاد لفظ مثل في المولى لئلا يتوهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذ لا المغايرة بين الشيين قد يكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على الشي لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الاخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك ثابت في النوعين جميعا ثم لما بين ان لا عموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفا العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه وهذا قال على الاحتمال لا على العموم واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك لان الاشتراك يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهيبة المتكلم او للاستنكاف عن السوال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغرض فيصير ذلك سببا لجهل جم كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القايل لانه يحتاج الى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيا اخر ولا عبا فاعطاه دينارا فيتضرر السيد فهذا يقتضي امتناع الوضع كما ذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقي انتفاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل يوضح ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا اخر به يصير اللفظ المشترك مرادفا لذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان وضعه الاول ثم اشتهر في قوم ثم وضعه ثانيا لمعنى اخر واشتهر في اخرين ثم تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان وضعه واضع لمعنى ووضعه اخر لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او للقصد الى تعريف الشي لغيره مجملا غير مفصل اذ هو مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه كيف اجمل على الكافر الذي سال عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلا كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكره واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد من المعنيين لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع وشهد الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل من دخل داري فله درهم يستحق كل واحد درهما ولو قلت جميع من دخل داري فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل

واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا واستعمال افعل في الامر بالشي والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا ان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القراين الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كساير الالفاظ العامة وعند الباقين لا يجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وعند بعض المتاخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس هي وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من على امم ممن حق عليه العذاب مع استواهم في السجود بمعنى الخشوع وبقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملايكة الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا لها غير مريد اياه ايضا لاستعماله في المفهوم الاخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعنى والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الاخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلا ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما عنده من كل وجه واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو معنى الجمع فلا يختلف المعنى والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ وكذا تمسكهم بالاية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار او تقديره لا يه ان الله يصلي والملايكة يصلون واما قولهم يجوز ذلك تسمية ومجازا للجزء باسم الكل ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للملازمة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان المجموع الذي هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بوجه من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوما

فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم
وقيل انه يعم في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين وقيل
لا يعم ايضا لما ذكرنا والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما ثبت ضرورة صدق خبره لا
بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رايت عينا واردت به الينبوع
دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رايت رجلا كما في الميزان
ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مولاه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان
ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيهما
فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشي يتناول الموجودات كلها باعتبار
معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه ومال الى القول
الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله وهذا تفارق المجمل انما ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن
جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء
من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل مما يعرف بالتامل في القران اذ المذهب عنده
ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ في العلم فالمصنف نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من
شيخي فان قلت هذا تقسيم معقول سهل الماخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فلم ترك هذا ووضع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها
قلت كم من شيء يتراءى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر ان
الاقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب اولا فاذا وجدتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا
اشتبه عليك النص فتامل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله
تعالى منه ايات محكمات معناه بعضه ايات محكمات وقوله تعالى واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات
وتقديره والله اعلم ومنه ايات اخر متشابهات فهذا دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه
غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهو العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او النفي او الاستثناء كقولك ما زيد الا
شاعرا او انما كقولك انما زيد كاتب او التقديم كقولك تميمي انا في هذا المقام شيء الا ترى انه لو عطف عليه و ايات
اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر لم يستقم العطف عليه كما لو قيل
منه ايات محكمات والباقي متشابهات واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجى بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم اخر يتوقف على
بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى لتبين للناس فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين
ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام
امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض
ما نزل لا للكل والاولى ان يقال ان في الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه
لا يرجى بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ
يرجع الى ما ذكرنا اولا وبيان الفرق من وجهين احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه
بالتامل في معناه لغة من غير بيان اخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم لا يخرج من اقسام المجمل
دون الاول كما زعم المخالف والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتامل من غير بيان فاذا لم

يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل ففي الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا
وفي الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني
لدخول هذا القسم في حد المشترك ولو لم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا والباء في بالتامل
للاستعانة وفي برجحان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب
ملأ الاناء عسلا وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة ونظير ما يمكن الادراك بالتامل في معناه لغة قوله تعالى
ثلاثة قروء فان اصحابنا تاملوا في صيغة القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون
الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل وتاملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا
على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه ولقائل ان يقول صيغة الجمع يدل على الطهر لا على الحيض
لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله لمعنى زائد ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي
نفسها ليست بمراده لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانها للدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك بمراد
نفسه او لانسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكما لو اوصى
بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك
يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الايجاب لاختلاف المعنى لان للاعلى منعم
والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا
لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصي وربما يؤدي التعيين الى ابطال
مراده فلذلك بطلت الوصية وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياسا على ما لو حلف لا يكلم موالي فلان
حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصا مختلف فاما المقصود في
اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويعم باعتبار هذا
المجاز وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالي الذين اعتقوه لان شكر المنعم واجب
واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الايصا فلا يعتبره
في الحكم وعن محمد رحمه الله قال اذا اصطلحوا على اخذه صح لان الجهالة تزول به كما في مسئلة الاقرار لاحد هذين
كذا في جامع المصنف وشمس الائمة والحاصل ان المجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة
والربوا وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا او
ذاك ولم يرد شيئا اخر ولكنه محتاج في تعيين ما اراده من المعنيين وقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم
الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله واما المأول فكذا قيد بقوله من
المشترك وبغالب الراي وهما ليسا بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا فاذا زال الاشكال او الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس يسمى مأولا وذكر في التقويم بعد ما ذكر المأول وتفسيره كما فسر الشيخ ههنا وكذا المراد من الكلام
متى خفي لدقته فاتضح بالراي كان مأولا وقال صدر الاسلام ابو اليسر المأول اسم لمشترك يتناول بعض ما دخل تحته
بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بما ذكرنا ان القيدين ليسا بلازمين فعلى هذا يكون المراد من
قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الراي ما يوجب الظن فيكون تقدير الكلام المأول ما ترجح مما
فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس ودخل فيه المفسر فبقوله بدليل
ظني احترز عنه وقوله ما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التاويل ايضا قال شمس الائمة

المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التاويل قايم فيهما منقطع في المفسر فالاولى ان يجعل قوله من المشترك
زائدا لا عبارة عما فيه خفا او يحمل بمعنى المجمل اى المأول ما ترجح من اللفظ المجمل بعض محتملاته ليتناول
الجميع ولكنه خلاف الظاهر وان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن
من المعنى الذى دل عليه الظاهر ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة
واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى
العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله
في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان
كان خبر الواحد لا يوجب الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد
الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا لقوله
تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا قال العبد الضعيف اما قولهم المأول من اقسام النظم
بالطريق الذى ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالراى فلا يستقيم فيما اذا
ظهر المراد من الخفى او المشكل بالراى ولا فيما اذا حمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظنى لانها ليست
من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك قيدا لازما عند المصنف وفيه تعسف واما قولهم المجمل
اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب
الكشف لكونه ظنيا مثل القياس وكيف يثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعى الدلالة وكذا بالعام المخصوص
وان كان قطعى الثبوت واى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراى الذى هو ظنى وبين معرفة المراد
من المجمل بخبر الواحد الذى هو ظنى واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لا نسلم انها فرضية بل هى واجبة ولكن
الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر
العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد
الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا واما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها
او يضلل فلا الا ترى ان اهل المدينة لا يكفرون ما ينكر فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما
بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع
لحوق خبر المغيرة بيانا بالمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة
اصابع والشافعى بالقطرة ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة
او لته بضم التاء اذا رجعته وصرفته نفى النائين وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه
قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق
به من الوعد والوعيد قوله وليس هذا كالمجمل اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمجمل الذى عرف
معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر والنص او المشكل وغيرها اذا التحق به
بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتاويل
لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالراى باكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على
استخراج معانى القرآن بالراى يقتضى الجواز ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد على التفسير
دون التاويل ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله

وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالراى والتاويل بيان
ما يحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتاويل للفقهاء وقيل التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا
وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما يظهر عنده من الادلة وقال
الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون
تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراى وهو حرام لانه شهادة على الله
تعالى بما لا يا من ان يكون كذبا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالراى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ
الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التاويلات فالمصنف
اختار قول الشيخ ابى منصور قوله ماخوذ من كذا مدار تركيب السفر يدل على الكشف لما ذكر ومنه يقال
سفرت البيت اى كنسته ومنه السفير لانه يكشف مراد الاثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان وفى
السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير ومعناهما
واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لا شبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذ وجذب وطسم
وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر كما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التى
يؤتى بها عند الطبيب لانها تكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعانى لانه كشف باطن الالفاظ قوله
وهذا معنى قول النبى عليه السلام اى ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد من التفسير
المذكور في الحديث وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبر اى فقد تبوأ اى اتخذ النار منزلا قضيتا وله
الباء للاستعانة والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت اللفظ اليه
واجتهدت في استخراجه هو مراد الله تعالى وفي هذا اى الحديث ابطال قولهم لما ذكر وما روى عن ابى حنيفة
رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجد
عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك
ان اصاب الحق غيره قوله الظاهر اسم لكذا المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشىء الذى سمى ظاهرا في
اصطلاح الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوى فلا يكون فيه تعريف الشىء بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم
فلا يراعى فيه المعنى وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو
ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره قوله واما النص فكذا اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر
ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق
اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رايت فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا في مجىء القوم
لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء القوم كان نصا في مجىء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان
الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كان عبارة النص راجحة
على اشارته وقالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على
الاول بان قصد به وسيق له قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة ذكر في
اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم
وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه
بسماع الصيغة وهكذا ذكره القاضى الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام في اصول الفقه ايضا ورايت في نسخة
اخرى من تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا

اجالة روية ونظيره في الشرعيات قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى الزانية والزاني وذكر السيد
الامام الاجل ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب
وان كان يحتمل التهديد وكالنهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في
الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جعل شمس الائمة وغيره في
ايراد الظاهر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا
الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة
يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة
او بالتواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه
سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر
الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة
بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى بينهما لان وقد عرف هذا المعنى بدون تلك القرينة
بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا يؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة واما النص فما يزداد بيانا بقرينة
تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام
في اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام وقال الامام اللامشي
النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله
تعالى واحل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة
واما قوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على
الظاهر ليس فيه صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم
من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان
قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة تصير مفسرا فيكون هذا احترازا
عن المفسر يقال الماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهي كرسيها لترى من بين النساء
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم وقيل ما ذهابا
الى الصفة لان ما سؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى
غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت
الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف تقول
فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال من ما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم
معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك
من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغار جائز ظاهر في الاطلاق في اباحة نكاح
ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل
في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها جزء ناقص فيصير بعضها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي قال الله تعالى
ولقد كرمنا بني ادم وبصيرورتها موطوءة مصبة للمهين تنافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في موضعه

الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة الضمير في لانه للشان وقصد به اي قصد العدد بالسوق فازداد
هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا الى قوله تعالى ورباع وضوحا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من
الاول قوله وحكم الاول وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثاني وهو النص عاما
كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص وإليه
ذهب القاضي ابو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكم
الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى من ذلك
وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالي عن قرينة الخصوص
يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز ومع الاحتمال
لا يثبت القطع كذا في الميزان وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب
العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه الناشئ
عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالاحكام الباطنة كرخص المسافر لا يتعلق
بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب
المشقة والفراش الذي هو دليل الاعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل وسيأتي بيان هذا
بعد ان شاء الله تعالى وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله
ثم قال النص يطلق على تعارف العلماء على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطبق
على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت
واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى
ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد
كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة
الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ
الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا
ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول
يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني
ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل
ولا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر
ابعد فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا غير ما عند اصحاب الشافعي
واما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر وقوله الا ان هذا اي النص اسبق منقطع المساواة
التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن اولى منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح
بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق
النص من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال
بمعارضة النص وجب حمله عليه ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح

غير المحرمات فيقتضى بعمومه واطلاقه جواز نكاح ماوراء الاربع والثلث نص يقتضى اقتصار العموم على الاربع
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومن السنه قوله عليه السلام لاصلوة الا
بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءه الامام قراءة له فالاول ظاهر في نفي الجواز عام في
كل صلوة لان لا هي لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا في
افادة معناه من الاول لان استعمال لا لنفي الفضيله واستعمال العام في بعض مفهوماته شايع ذايع
فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل لا الاول على المنفرد او على نفي الفضيله **قوله** واما المفسر
فما ازداد اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التاويل منقطع عنه بخلاف النص فان احتماله
قائم فيه سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى في النص بان كان اى النص مجملا وهو نسائح في العباره لان
النص لايكون مجملا بالنسبه الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا وقوله بان كان مجملا بدل
من قوله بمعنى في النص سكرير العامل فلحقه بيان قاطع احترازا عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا
يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعى الدلاله ولا ببيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هو
بعد في حيز التاويل وان كان خرج عن حيز الاجمال وهذا معنى قوله فانسد به باب التاويل نتيجة لقوله ببيان
قاطع اى ببيان قاطع لا يحتمل الكلام التاويل بعد لحوقه به او كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله
بغيره على طريق اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت
الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه وحاصله ان البيان كما يلتحق بالكلام للتفسير يلتحق به للتاكيد
والتقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم
لا معنى في الكلام لانه ظاهر في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك
الاحتمال ثابت بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وقيل معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون
متصلا به كما في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع
الذى كان مجملا ببيان متصل به سئل احمد بن يحيى عن الهلوع فقال قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا
ابين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما في النظير
المذكور في الكتاب ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت
تفسيرهما باقوال النبى عليه السلام وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على التفسير الاول من
القسم الثاني وعلى التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك فالهلوع على
التفسيرين من القسم الاول **قوله** جمع اى صيغة عام اى معنى وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها
معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا اتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذ قالت
الملائكة يا مريم قيل المراد به جبريل عليه السلام ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد
الملائكة ظاهر في سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال
بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما وحكمه الايجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد
من اهل العلم وقوله بلا احتمال تخصيص وتاويل اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف في شرح التقويم
وحكمه اعتقاد ما في النص لانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابله قال شمس الائمة مثاله
ما قال علماؤنا فيمن تزوج امراة شهرا يكون ذلك متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة
فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا

رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وذكر غيره نظير التعارض منها قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة قال لان
الاول مسوق في مفهومه فصار نصا لكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون
مفسرا فترجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المفسر
لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق الا انه اى المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لا هذا
المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ونعنى به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى حينئذ الى
الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه
يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء
فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام
لان الاستثناء لا يصح متراخيا واما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد اى المفسر
قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر
عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا سمى محكما فظهر بما ذكرناه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح
في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط
كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل ما هو في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل
هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا والمتشابه على اضدادها
وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام ولا يصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا
يقبل النسخ قال تعالى بناء محكم اى مامون الانتقاض واحكمت الصنعه اى امنت نقضها وتبديلها وقيل هو ماخوذ
من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم اى اخاف عليكم ان اغضبا
ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن العناد والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد و
مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال
النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل
عقلا كالايات الداله على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون
بانقطاع الوحى بوفاة النبى عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره **قوله** تقابل هذه الوجوه واما اختار لفظ
المقابله الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق المقابله ونهاية الخلاف بقوله لعارض غير
الصيغه ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السايل قوله ما
معناه وخفى مراده فيل ما اشتبه معناه من حيث اللغه وخفى مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق
لغة هو اخذ مال الغير على سبيل الخفيه اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفى
في حقهما والاشبه انهما ينبيان عن معنى بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم بعارض غير
الصيغه اى خفى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف
باسم اخر ولكنها خفية في الطرار لعارض اختصاصها باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على
اختلاف المعانى فيبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية في حقهما وقوله لا ينال الا بالطلب
تاكيد وفي قوله وذلك اى الخفى مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية في حقهما

ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك مثل اية السرقة
في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض
الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد وذكر شمس الائمة بعارض في الصيغة
فكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو
ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الاية
والمراد منها في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا فلا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو
الاول قوله ثم المشكل في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوقه
المشكل وقوله وهو الداخل في اشكاله اشارة الى ماخذه قال شمس الائمة المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا
اي دخل في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين الاشكال وقال القاضي الامام هو الذي
اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان
بعارض حتى كاد المشكل ان يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما قوله وهذا لغموض في
المعنى اي الاشكال انما يقع لغموض في المعنى قيل نظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم
والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف شبيه
بالظاهر حقيقة وحكما وشبيه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب
الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة
وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد صومه ولو خرج دم من
قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر
كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا
تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح نظيرا للمشكل
لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة
الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل
وذكر شمس الائمة الكردري رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد كل
ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيودي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم ينقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة
لانها توجد في كل سنة لا محالة فيودي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله عليه السلام من قرا يس يريد بها وجه الله تعالى
غفر الله له واعطي من الاجر كانما قرا القران اثنى عشر مرة وفي رواية من قرا يس كان كمن قرا القران
عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرا القران عشر مرات
او اثنى وعشرين مرة بدونها لا معها ومن نظائره قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع
انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة
القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى واما نظيره الاستعارة البديعة فقوله تعالى قوارير
من فضة فالقوارير لا تكون من الفضة وما يكون من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال
وهي نفاسة جوهر وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال ايضا
وهي الصفا والشف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة

كمال

كمال وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفا القوارير وشفيفها وقوله تعالى فصب
عليهم ربك سوط عذاب فللصب دوام ولا يكون له شدة وللسوط عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة
اي انزل عليهم عذابا شديدا دائما وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله تعالى وذكر السوط
اشارة الى ان ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط اذا قيس الى
سائر ما يعذب به وقوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذاق ولكنه يشمل الظاهر
ولا اثر له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذاقة لما يصل من اثر الضرر
الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذاقهم ما غشيهم من الجوع اي اثرهما واصل الى بواطنهم مع كونه
شاملا لهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله واعلم ان حق الطلب
والتامل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعها فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة
انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا
الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على
مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية
ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه البواقي
قوله ثم المجمل اي بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه لما بدا ببيان ادنى درجات الخفاء اولا كان
كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت بحيث يدفع كل واحد سواه لانه يشمل
معاني كثيرة وقوله المعاني ليست بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا
انسد فيه باب الترجيح كما مر والمراد من المعنى مهنا مفهوم اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني
توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدهما على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد مهنا اعم منه
في المشترك لان في المشترك باعتبار الوضع فقط ومهنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير
اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل
التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه
متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر ففي القسم الاخير توارد المعاني باعتبار
الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائدة في
التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا باستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم
المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان
وقال اخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا ضير في ترك
التكلف وبيان سبب الاشتباه واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا ويكون المجمل به مفسرا
كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به ماولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشيا الستة
ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج
فيه الى الطلب والتامل لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الاول والى
ما ذكرنا اشار القاضي الامام ابو زيد في التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر والظاهر على حسب
اقتران البيان به فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لا بد فيه من الاستفسار اولا ثم فيه
يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب والتامل ولهذا قدم نظير المجمل الذي يحتاج الى الطلب

والتأمل بعد البيان وهو الربوا على المجمل الذي لم يحتج الى اعراض بعد البيان كالصلوة والزكوة وبيان ما قلنا
انه نصر مشكلا بعد البيان لان الربوا اسم جنس محلى بالالف واللام فيستغرق جميع انواعه والنبي
عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقي الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان
قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواه الا انه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر
صار مأولا فيه ايضا فصار بتقدير الكلام لا بد من الرجوع الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في
البعض قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية والاظهار المراد من الطلب
والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء كما في المشكل قوله لا يدرك بمعاني اللغة بحال فان مطلق الزيادة التي يدل عليه
لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم يبقيا مرادين ونقلت هذه الالفاظ
الى معان اخر شرعية اما مع رعاية المعنى اللغوي او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول
انقطع رجاء اي بالاغتراب اثره فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى لو شهد لا يحل للقاضي ان
يقبل شهادته ولا للمزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته ليعرف حاله فان طريق دركه متوهم اي موجود
من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله
الا التسليم استثنا منقطع من لا طريق قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة فان المتشابهات تنكشف يوم القيمة
وهذا اي ما ذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلا قوله وعندنا لا حظ للراسخين الا التسليم
استثنا متصل من لا حظ اي ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم وعلى هذا يخرج وهذا بيان حكم
المتشابه وان الوقف معطوف على قوله لا حظ وفي بعض النسخ وعندنا ان لا حظ وهو الاصح واختلفوا في ان
الراسخ في العلم هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه لا حظ
لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي
اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهذا مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا وعلى هذا الوقف
على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام وذهب اكثر المتأخرين الى
ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله فالواو فيه للعطف لا للاستيناف
وهذا مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا
لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون
كل آية ولم نرهم وقفوا على شيء من القرآن وقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل وقال ابن عباس
رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وروي
عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة
تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور ويدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم يعلمون
تأويله ويقولون آمنا به وقال القتيبي لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينفع به عباده ويدل على معنى اراده
فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة
وهل يجوز ان يقال ان رسول الله لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من صحابته واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد
اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثنا فيقتضي انه مما لا يشاركه في علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله

الا الله كما على الا اله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل
من عنده لا عطفا على اسم الله تعالى كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وفي قراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون ولانه تعالى
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويله
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه ما قلنا فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
تلا رسول الله عليه السلام هذه الآية قال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله
فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متأول ومتبع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام
لم يفسر من القرآن الا آيات علمها جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لا يكلفه
الرسول عليه السلام ثم قيل لا خلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه
يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى القديم تعالى وقيل كل متشابه
يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى
لا يضل ربي ولا ينسى الذي هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم الله جزاء النسيان وهو الترك
والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان
مرسيها قل انما علمها عند ربي ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهيأ استزلاله وتشكيكه
وقيل هو الذي حقق العلم ببسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حقق العلم بالمعرفة
والقول بالعمل وعن النبي عليه السلام الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه
وفرجه قوله واهل الايمان جواب عما يقال الخطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولا بد فيهما من
علم المخاطب ليمكنه العمل به او يحصل له المعرفة واذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة بقوله واهل الايمان
على طبقتين اي منزلتين في العلم منهم من يطالب اي يؤمر بالامعان اي المبالغة في السير اي الطلب
من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح
تكليف من لم يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله ومنهم من يطالب بالوقف اي بالوقوف
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الآية وقف اي وقوف
ومعناه وقف النفس عن الطلب اي حبسها فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى
في الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب
بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا
ليتوسل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجد من المقصر والمجتهد
من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فتظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس
الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت
بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما آتاكم ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها
وبعضها متفرق على الاعضا بحسب ما يليق بكل عضو اقداما واحتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه

و مسالة المقطعات في اوايل السور ومثاله امارة ... بالابصار عيانا في دار الآخرة نصر القرآن لقوله ... وجوه يومئذ ناضرة الآية ولانه موصوف بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن للاكرام بذلك اهل ولكن اثباتها من جهة ... بصار يوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية

باِنزال الخفي والمشكل والمتشابه ليتعب بالفكر فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكر في المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادة ساير الاعضاء بالاقدام في الامتثال وذكر في عين الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله ان تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلعدم ينبل العقل الذي هو اشرف الخلايق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما استانس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما انهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا ولا يحرم باستعانة بركة بدايد هدايته منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله وهذا اعظم الوجهين بلوى اي الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة التامل في غوامض الاشيا ليقف على حقايقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق ساير الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مايلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار النبي عليه السلام بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعمهما نفعا اي في الدنيا بالامن من الوقوع في الزيغ والزلل بسبب الاتباع وجدوى اي في الاخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان المصير فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتاويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلايلهم فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله ومثاله المقطعات اي مثال المتشابه الحروف المقطعة اي الحروف التي يجب ان تقطع في التكلم كل حرف منها عن الاخر بان تؤدى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسما حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله تعالى عليه الخلايق الامة شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل وقيل هي من السر الملائكة التي تفهم بعضهم من بعض والسر الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى وعرفه الرسول عليه السلام بتعليم الملائكة اياه وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التاويل فيقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والايات المحكمة لانها ترك للقرآن لا تاويل كذا في شرح التاويلات والدليل على انها ليست من المتشابهات تاويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تاويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه بدعة والسوال عنه بدعة ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف ثم قال ومثاله رؤية الله تعالى ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله تعالى كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ما هو مختلف في كونه متشابها وبين ما هو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه وقوله اثبات رؤية الله تعالى

وكذلك اثبات الوجه واليد حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

اي اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كما قيل والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها اي الوجود عندنا على ما عرف وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس اما يستتر لعيب به ونقصان خلقته او لعجزه عن مقاومة الناس في ايذايهم اياه والله تعالى غالب على كل شيء ومتعال من كل جميل منزه عن النقايص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال وقوله والمؤمن للاكرامة بذلك اهل اي المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشيء قد يمتنع لعدم الاهل وان كان في نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لم يخطر على قلب بشر وقد وردها السمع فيجب القول بثبوتها واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون ان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطايفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطايفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه تعالى لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيفية ولا جهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله لكن اثبات الجهة ممتنع لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الرائي وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال ولا نشتغل بالتاويل فصار اثبات الرؤية بوصفه اي بكيفيته متشابها اي بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشتغل بالتاويل ومن جوز التاويل من المحققين المتاخرين قال لا نسلم ان ما ذكروا من القراين اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئي في الشاهد ذو جهة تحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك واما الله تعالى منزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤيته الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القراين اللازمة للرؤية لان ما كان من القراين اللازمة الذاتية لا تبدل بين الشاهد والغايب بل هي من الاوصاف الاتفاقية ككون الرائي في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغايب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه في الوصف ايضا لزواله بالتاويل والله الهادي قوله وكذلك اي وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا بقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضا او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او القوة او النعمة ونحوها فعنده الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتاويل واعلم ان في اثبات ما ذكرنا نتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا نشتق منه الاسم فلا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ اخر الا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خداى وروى خداى ودست خداى وغير ذلك قوله ولن يجوز ابطال الاصل الذي لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اي الكيفية

لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن راى شخصا على شط عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم راى ذلك الشخص في الجانب الاخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلايل القاطعة جواز الروية وصفة الوجه واليد لله تعالى لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها فانهم ردّوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردّوا اصل الروية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اي بكيفياتها ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اي الصفات احتجوا بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اي بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبت لكان غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم يكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول بالاشيا المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ومن هذا سمّوا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اي فرقة معطلة اي قايلة لخلو الذات عن الصفات والتعطيل في الاصل نزع الحلي من المراة ماخوذ من عطلت المراة عطلا اذا خلا جيدها عن القلايد الا انه يستعمل في التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال جليته كذا اي هيأته التي هي صفته لان تزيّنه بها ويجوز ان يكون ماخوذا من العُطلة اي عطّلوا النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله وتفسير القسم الثالث اي بالنسبة الى اصل التقسيم وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة بثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسب اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان واضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا ارتياب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع هو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيه الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكره صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والا ينتقض بما اذا استعمل لفظ السما في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد لا يقال تعريف المجاز بما ذكرتم هذا القيد الذي شرطتم غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هو حقيقة لا يكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا لمعنى اصلا

والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية

معنى قوله لخروج التجوز

له اولا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى واضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر واختار بعض الاصوليين في ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به فيدخل فيه المجاز اللغوي والشرعي والعرفي ايضا ولكن لقايل ان يقول هذا التعريف يقتضي خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا صيرورته في نفسه اسدا لبلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى غاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ في غير موضوعه ويجاب عنه بان تعظيمه بتقدير حصول قوة مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقايق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا في غير موضوعه وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تاويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلفظ الاسد الموضوع له بالتحقيق ولا تاويل فيه قال وانما ذكرت هذا القيد ليحترز عن الاستعارة ففي الاستعارة تعدّ الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على اصح القولين ولا نسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التاويل قال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع قال وقولي بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له وقولي مع قرينة مانعة الى اخره احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل ويراد بها المكنى عنه فهي مستعملة في غير ما هي موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لعروّها عن هذا القيد واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل تلحقه تاء التانيث لقربه الى الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في لحوق تاء التانيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيلة بني فلان وقتيلتهم دفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وامراة جريح ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كان بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كان بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان وقال صاحب المفتاح هي عندي للتانيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مونثة غير مجراة على الموصوف والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدّت موضعها وهو المراد بقوله متعدّ عن اصله اي عن موضعه الاصلي ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدي انما يحصل في انتقال الجسم من حيّز الى حيّز واما في الالفاظ فلا فثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي حقيقة عرفية ايضا لما ذكرنا انها ماخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلي اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الموضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل وذكر الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مشترك قد يراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها ما استعمل في موضعه فهذا يدل على ان

لفظ للحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل
في موضعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع
قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه
للعلاقة كما مر وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غني عن البيان والى ما ذكرنا اشاره في قوله اريد به ما وضع له
واريد به غير ما وضع له قوله ولا تنال الحقيقة الا بالسماع اي لا توجد ولا تعرف كون اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يتوقف عليه بالتامل
في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف
المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه وحاصله ان استعمال
اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات اللفظ لما لم يكن ذاتية اذ لو
كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على
بطلان الملزوم لا بد فيها من الوضع ولا بد فيه من السماع واما استعمال اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر
في كل فرد الى السماع وان كان مفتقرا في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب
والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتامل في طريقه وهو مذهب الجمهور وذهبت
طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل
غير انسان كمنارة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية
ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسها للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه
لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير سمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق
لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا لكان اختراعا
من المطلق وحينئذ لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا
بين محل الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه
ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط وبان الكل اتفقوا
على ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعتبرة وما يكون نقليا لا يكون كذلك اذ
يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا
بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شيء اخر والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة
ان وجود العلاقة انما يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة وانه لم يكن ثمه مانع وفي الصورتين الاوليين
العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول
بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة
قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفي مثله لا تعتبر المجاورة واما
قولهم لو جاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوما
من مجاري كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا لما قد استقرينا كلامهم تعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما
في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والا لزم مما ذكرتم كون الرفع للفاعل فيما لم يسمع
عندهم قياسا او اختراعا وانتم لا تقولون به وقوله لا يسقط عن المسمى ابدا من احدى العلامات التي تمتاز بها
الحقيقة عن المجاز ومعناه ان الحقيقة لا تنفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الامر

ولهذا لما لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في
الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف صحة النفي وامتناعه
على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفي لو علم كونه مجازا
ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة ومجازا على صحة النفي وامتناعه لزم الدور ولو قيل المراد
من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجاري استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان
ان صلح علامة للمجاز حينئذ فعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
الذي هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لا من العلامات
بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر
اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا
عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة قوله ومثال المجاز الى الفرع يعني كما ان النص
لا يعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان يتوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التامل في النص
واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع تعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لا يمكن ان تثبت في
محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتامل في طريقه من غير سماع في
التامل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد في محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ
له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي
المجاز المعاني اللغوية قوله واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز
عن الظاهر وفيه لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف او نحوهما ليتميز عن المفسر والنص
اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص اليه
اشير في الميزان الا ان الشيخ ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فيما
هذا لا يدخل فيه الا الحقائق العرفية وفيه لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف هذا المعنى قد يحصل
بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر
ويكون كل واحد منهما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اي تاما وليس في
الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا
يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ويؤيد ما ذكره السيد الامام ابو القاسم ان الصريح هو الذي
يعرف مراده معرفة جلية وما ذكره الشيخان القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى
كالنص سواء كان حقيقة او مجازا قلت هذا كلام حسن اذ لا استبعاد في تسمية النص او المفسر صريحا وقد
رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك
في النص والمفسر اذ ظهورهما باللفظ لا بالاستعمال فيتعين ان ما ذكرنا اولا اصح ثم لما استوى في الصريح الحقيقة
والمجاز جمع الشيخ في ايراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق
وبعت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثاني وقوله هذا اللفظ اي الصريح موضوع لهذا المعنى اي
لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف
او الشرع كالبيع والشرى لا من الاسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة وهي فعيل
بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف ويصرح الحمران تذهب عنها الزبد وصرح الحق

والكناية خلافه وهو ما استتر المراد منه مثل هاء الغائب وسائر الفاظ الضمير اخذت من قولهم كنيت وكنوت قال الشاعر واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح
ومن جملة ما ذكرنا تفسيرها في باب بيان الحكم للرسائل متن

بما في نفسه اى اظهره **قوله** والصريح الخالص من كل شئ كلمة من متعلقة بالصريح اى الصريح من كل شئ خالصه
فسر في الصحاح وكل خالص صريح ويجوز ان يكون متعلقة بالخالص اى الذي خلص من كل شئ هو الصريح في كلامهم
واحد فلما خلص هذا اللفظ من محتملاته بمنزلة المفسر سمى صريحا **قوله** وهو ما استتر المراد منه اى خلاف الصريح
لفظ استتر المعنى الذي اريد به وانما فسر خلاف الصريح به لان خلاف الشئ قد يكون نقيضه وقد يكون ضده
فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو ما لم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية
وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قيد قيد الاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به
بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك
الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التقسيم بين ان المراد من خلاف الصريح ضد في
الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثاني
عدميا وتبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم
من تقديم قيد الاستعمال لانه من لوازمه ثم لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال
هو ما استتر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود
مهم عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان
كان خفيا في اللغة وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهم
وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا
كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد القسمة بين الاقسام
ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد ثم اذا تاملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لافادة
معنى في مورد القسمة وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في
الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه متقيد بالكثرة وفي الحقيقة متقيد بالموضوع وفي المجاز بغير
الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها متقيد بقصد الاستتار فلا بد حينئذ من قدر مشترك
اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا المطلق الاستعمال فافهم وقال صاحب المفتاح في تعريف
الكناية هي ترك التصريح بذكر الشئ الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد
لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي
ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تاويل مع
ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني
ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وذكر غيره في
الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب تكنى عن
الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد **مثل** هاء المغايبة وسائر
الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرهما لانها لما تميزت بين اسم واسم الا بدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت
التمييز بدلالة استقامت كناية عن الصريح وكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك مع المفسر حيث
ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه ولا يلزم على قوله
من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في التعريف
لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد

مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون
حقيقة قبل الاستعمال لا تكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلة في التعريف **قوله**
اخذت اى الكناية من قولهم كنوت وكنيت وقع على مذهب الكوفيين فان المصدر ماخوذ من الفعل عندهم
والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه ثم ان كانت لام
الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية وان كانت واوا وهي لغة فيها غير مشهورة
ولهذا استشهد لها دون الياء فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها في جبيت الخراج
جباوة والاصل جباية والكناية لغة ان يتكلم بشئ ويريد به غيره فهي من الاسماء المقررة والقذور المراة
التي تجتنب الاقذار والريب واعرب يحتمله اى افصح بها من غير تقية من احد والمصارحة المجاهرة
يعني اني ربما اذكر غيرها واريدها خوفا من عشيرتها واخفاء لحبي اياها وربما غلبني شكر المحبة فافصح بها
من غير تقية من احد واذكرها صريحا وهذه الجملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ياتي تفسيرها
اى تمام تفسيرها **قوله** وتفسير القسم الرابع اى باعتبار اصل التقسيم او الخامس باعتبار المقابل اى
الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال القاضي الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام
وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فتكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم
وكل الدراهم ونفس الشئ والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا
والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا
تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم
النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا
خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص
في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام
او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير وهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له المراد من العمل عمل
المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا
حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته واعلم ان دلالة
الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي
منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا
يكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول
اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم
الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد
الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا
بناء لذلك الا به توضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق
ان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام
مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر
المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق
ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم او في اباحة البيع بقوله

الكلمة ام كر

وتفسير القسم الرابع ... العبارة ... الظاهر ... على الكلام له متن

الذي هو مسوق كما ان المعتبر ... لعين ما هو مسوق وهو عبارته ... ولانها تكلم عما في الضمير ...

لدم

والاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة كرجل ينظر ببصره الى شيء ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته
ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية انما سيق النص لاستحقاقهم سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب متن

احل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته ونؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم
الثابت بعين النص اي بعبارته ما اثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فعين
النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة فسوى بين ما هو مقصود اصلا وهو التفرقة وبين ما ليس كذلك وهو حل
البيع وحرمة الربوا فجعلها ثابتة بعبارة النص لا باشارته قوله والاستدلال باشارته الاشارة الايماء فكان
السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لاقباله الى ما دل عليه ظاهر الكلام والنص بشرع اليه وقوله لكنه غير
مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا سيق له النص تعرض لجانب اللفظ والضمير في لكنه وله راجع الى
ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لا بد من ان يكون فيه نوع غموض ويحتاج الى ضرب تامل
ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الائمة الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من
الصريح او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بادنى تامل تسمى هذه اشارة ظاهرة
وان كان يحتاج الى زيادة تامل تسمى هذه اشارة غامضة وقوله ليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف بل
هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه اشارة بالفاء قوله
كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو
المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود
بالنظر مع ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار واللحظ النظر بموخر العين ويدرك غيره باشارة لحظاته
اي بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه الضمير في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظمه
على سبيل الترجمة بفتح الجيم اي التفسير ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير لما سبق
وهو قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل لا ما قبله وهو قوله فلله وللرسول لان قوله تعالى
للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله تعالى فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغني على الاطلاق
ورسوله اجل قدرا من ان تطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله من الفقراء بقوله وينصرون الله
ورسوله اشير اليه في الكشاف وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما تقول هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير
فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف اخر وعلى التفسيرين السوق لبيان مصارف الخمس واسم
الفقراء وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء
الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى
ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير
حقيقة ولو اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم شرط للاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن
كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه وهذه من الاشارات الظاهرة
التي تعرف بادنى تامل الا ان الشافعي لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له
مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت
اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يصح ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم
ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء مجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية
الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق والدليل على صرفه
الى المجاز قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس المراد نفي السبيل الحسي بالاجماع

وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن الآية سيق لاثبات النفقة واشار بقوله وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء والى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك

٢٨

نفي الحكم الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل وما روي ان
عيينة بن حصن اغار على حصن بالمدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام العضباء واسر امراة الراعي
قالت المراة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول
الله العضباء فركبتها وقلت ان نجاني الله عليها فلله علي ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه
القصة قال عليه السلام بئسما جازيتها لا نذر فيما لا يملكه ابن ادم وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك على اسم الله
ولكنا نقول لا حجة له في الاية لانها تدل على نفي سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكونها بالاستيلاء ايضا
انما الكلام في الاموال والمراد نفي السبيل في الاخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله تعالى فالله يحكم بينكم
يوم القيمة او نفي الحجة كما قال السدي ولا فيما ذكر من الحديث لانه معارض بما روي ان عليا رضي الله عنه
قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله
عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار يعني ذلك ثم ما قيل بان عيينة
لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المراة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لا يملك فلم يصلح ما ذكر
من القران صارفا للفظ الفقراء الى المجاز بل يحمل على الحقيقة اذ هي الاصل في الكلام فالحاصل ان الاشارة قد تكون
موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وقد لا توجب قطعا وذلك عند
اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه قوله وقوله تعالى اما معطوف على
قوله تعالى للفقراء وقوله سيق كذا جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدا وسيق خبره فيكون مرفوع
المحل واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله اي سيق هذا القول
لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له رزقهن الى كذا فكانه قد ذا لمسوق قابلا هذا الكلام او الضمير
المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجعان الى ما دل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى اي جاز ذلك
وكانه هو مراد المصنف اي سيق هذا القول لكذا واشار سائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود
له الى كذا او الباء في بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله تعالى اي سيق قول
الله وهو وعلى المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي الكل تعسف ولو قيل اشير اليه
لكان احسن قوله وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم
في قوله تعالى غير المغضوب عليهم رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن بالمعروف اي من
غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين او تفسيره ما ذكر بعده في الاية ثم ان كان المراد من الوالدات في اول
الاية المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
على طريق الاجر لانهن تحتجن الى ما يقمن به ابدانهن لان الولد انما يتغذى باللبن وانما يحصل لها ذلك
بالاغتذاء وتحتاج مع الى التستر وكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير وان كان المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر والمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الرضاع
لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او
فضلها على الاب وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه تعالى اضاف الولد اليه
بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة ولهذا لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا
في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قيل وانما امهات الناس اوعية مستودعات
وللانساب اباء وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدات لما ولدن لهم

فكان عليهم أن يرزقوهن ويكسوهن إذا أرضعن أولادهن كالأظآر الآيرى أنه ذكره باسم الوالد حيث لم
يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده الآية قوله وإليه قوله أي قول النبي عليه السلام
أنت ومالك لأبيك روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا أتى النبي عليه السلام فقال إن لي مالا وإن
والدي يحتاج إلى مالي قال أنت ومالك لأبيك وفي رواية لوالدك كذا في المصابيح وذكر في الكشاف شكا
رجل إلى رسول الله عليه السلام أباه أنه يأخذ ماله فدعا به فإذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال إنه كان ضعيفا
وأنا قوي وفقيرا وأنا غني فكنت لا أمنعه شيئا من مالي واليوم أنا ضعيف وهو قوي وأنا فقير وهو غني
ويبخل علي من ماله فبكى عليه رسول الله عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا إلا بكى ثم قال للولد أنت ومالك
لأبيك وذكر الإمام ظهير الدين البخاري في فوائده أن شيخا أتى النبي عليه السلام وقال إن ابني هذا له مال
كثير وإنه لا ينفق علي من ماله فنزل جبريل عليه السلام وقال إن هذا الشيخ قد أنشأ في ابنه أبياتا ما قرع سمع مثلها
فاستنشدها الشيخ فقال • غذوتك مولودا ومنتك يافعا • تعل بما أجني عليك وتنهل • إذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت
لسقمك إلا باكيا أتململ • كأني أنا المطروق دونك بالذي • طرقت به دوني وعيني تهمل • فلما بلغت السن والغاية التي
إليها مدى ما كنت فيك أؤمل • جعلت جزائي غلظة وفظاظة • كأنك أنت المنعم المتفضل •
فليتك إذ لم ترع حق أبوتي • فعلت كما الجار المجاور يفعل • تراه معدا للخلاف كأنه
برد على أهل الصواب موكل • فغضب له رسول الله وقال أنت ومالك لأبيك فهذا الحديث يدل على أن
للأب حق التملك في مال ولده لأن ظاهره وإن دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالإجماع
وبقوله عليه السلام الرجل أحق بماله من والده وولده والناس أجمعين ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه
عند الحاجة بغير عوض إن كانت من الحوائج الأصلية وبعوض إن لم يكن كذلك وإن له تأويلا في نفسه
فلا يعاقب بإتلاف ولده كما لا يعاقب بإتلاف عبده وقد عرف تحقيقه في موضعه فالنص المذكور بإشارته
أيد هذا الحديث وآزره لأن موافقته الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام ما وافق فاقبلوه
فهذا معنى قوله وأشار إلى قوله أنت ومالك لأبيك • وقوله تعالى وحمله وفصاله المراد بيان مدة الرضاع له
الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لأن الرضاع يليه الفصال ويلابسه لأنه ينتهي به والغرض هو الدلالة على
الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل إن كان هو الحمل بالأيدي إذ الطفل يحمل
باليد في هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا
يكون الإشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لأبي حنيفة رحمه الله في أن أكثر مدة الرضاع ثلاثون شهرا
ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب أجر الرضاع على الأب
دفعا للتعارض وإن كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب إليه الجمهور وهو الظاهر فالإشارة ثابتة ولا يمكن
التمسك لأبي حنيفة بها في تلك المسألة بل يتمسك بالمعقول وهو أن اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين تغذيه
بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل بعض درجة فدرجة حتى ينسى اللبن ويتعود الصبي الفطام فلا
بد من زيادة على حولين لمدة الفطام وإذا وجب الزيادة قدرنا تلك الزيادة بأدنى مدة الحمل وذلك ستة أشهر
اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لأنه تعالى أمر بالإحسان إلى الوالدين
ثم بين السبب في جانب الأم بقوله حملته أمه كرها أي ذات كره على الحال أو حملا ذا كره على الصفة للمصدر
والكره المشقة ثم زاد في البيان بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا أي مشقة الحمل لم يكن مقتصرا على
زمان قليل بل هي من مشتقات الرضاع ممتدة هذه المدة وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر كما

قال علي وابن عباس رضي الله عنهم فيما روي أن امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج فرفع ذلك إلى عمر
وفي رواية إلى عثمان رضي الله عنهما فهم برجمها فقال علي أو ابن عباس أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم
أي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين
كاملين فبقي ستة أشهر لحملها فأخذ عمر رضي الله عنه بقوله وأثنى عليه ودرأ عنها الحد قال أبو اليسر وهذه إشارة
غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما ظهر قبلوا منه لا يقال
لا بد في الإشارة من لفظ يدل على المشار إليه وليس كذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي
بيانه إن شاء الله تعالى لأنا نقول قوله تعالى ثلاثون يشمل أفراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا
بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والإشارة فليكن بيان ضرورة أيضا فإن قيل العادة المستمرة في مدة الحمل
تسعة أشهر فكان المناسب في مقام بيان المنة ذكر الأكثر لا ذكر الأقل النادر كما في جانب الفصال قلنا نزلت
الآية في أبي بكر رضي الله عنه حملته أمه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة أشهر وقيل نزلت في الحسن أو الحسين
رضي الله عنهما وضعته أمه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التأويلات فإذا كان كذلك لا يستقيم ذكرها ورآها
لئلا يؤدي إلى الكذب ولأن هذه المدة أقل مدة الحمل إذ الإنسان لا يعيش إذا ولد لأقل من ستة أشهر
فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه
ملزما للمنة لا محالة أدخل في باب المناسبة بخلاف الفصال لأنه لا حد لجانب القلة فيه بل لا يتيقن في نفس
الرضاع إذ يجوز أن يعيش الإنسان بدون ارتضاع من الأم فلا جرم اعتبر فيه الأكثر لأنه هو الغالب فيه
إذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير كأنه قيل قد حملته ستة أشهر لا محالة
إن لم تحمله أكثر منها وأرضعته سنتين فوجب عليه الإحسان إليها قوله دلالة النص هي فهم غير المنطوق
بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي ويسميها عامة الأصوليين
فحوى الخطاب لأن فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح وفي الأساس عرفت في فحوى كلامه أي فيما تشبث
من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو أبزار القدر ويسميها بعض أصحاب الشافعي مفهوم الموافقة لأن مدلول
اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق قوله بمعنى النص لغة أي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي
ولغة تمييز لا اجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا واعلم أن الحكم إنما يثبت بالدلالة إذا
عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف أن المقصود من تحريم التأفيف والنهي كف الأذى عن
الوالدين لأن سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف أن الغرض
من تحريم أكل مال اليتيم في قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في
الإحراق والإهلاك أيضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب إذ يقول السلطان للجلاد
إذا أمره بقتل ملك منازع له لا تقل له أف ولكن اقتله لكون القتل أشد في دفع محذور المنازع من التأفيف
ويقول الرجل والله ما قلت لفلان أف وقد ضربه ووالله ما أكلت مال فلان وقد أحرقه فلا يحنث ثم إن كان
ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وإن احتمل أن يكون غيره هو المقصود
كما في إيجاب الكفارة على المفطر بالأكل والشرب فهي ظنية ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا
بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض أصحاب الشافعي وغيرهم أن الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما
ذكرنا وقد وجد أصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الأذى يكون قياسا إذ لا معنى
للقياس إلا ذلك إلا أنه إذا كان ظاهرا سميناه جليا وليس كما ظنوا على مذهب الجمهور لأن الأصل في القياس لا يجوز

واما الثابت باقتضاء النص فلم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص متن

ان يكون حرا من الورع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يخيلونه اصطلاحا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من منكري القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله ومعناه يفهم منه لغة اى الاذى يفهم منه لغة لا رأيا كمعنى الايلام من الضرب يفهم اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الايلام بهذا الطريق اليه او منعه منه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر وكذلك معنى الاذى من التأفيف ثم تعدى حكمه اى حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقه ولما تعلق الحكم بالاذى في التأفيف للوالدين صار في التقدير كانه قال لا تؤذهما فثبتت الحرمة عامة لا يقال ينبغي ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لا يظهر في مقابلة القطعي فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لا غير كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطواف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث حتى كان سؤر الهرة الوحشية نجسا لعدم قيام النص لعدم الطواف وحاصله فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله فانه يعمل عمل النص اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذلك عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعي رحمه الله لانها تثبت بالقياس عندهم واما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا هذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد وسمعت عن شيخي وهو كان اعلى كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذي علته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا ويؤيده ما ذكره الغزالي في المستصفى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لا انه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف انه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق تشمل هذه الصورة فلا مشاحة في العبارة قوله واما الثابت باقتضاء النص الى اخره الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما آخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا وعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة هو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين وقيل

الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني بالف فنفس هذا الكلام هو المقتضي لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه هو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع هو الملك حكم المقتضى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص بمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص ويقرأ بشرط تقدمه على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما تقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان اشارة الى تعليل التسمية بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه ومن في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص او انما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناول النص اياه فيكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لا محالة ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة المقتضى عبارة عن زيادة على المنطوق تشترط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم ورأيت في بعض الشروح واما الثابت بطلب النص نفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح تناوله النص فاذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله عليه السلام شرى القريب اعتاق اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك اذ الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشرى ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشرى فجعل هذا الشارح الضمير المستكن في فصار راجعا الى ما في ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت الحكم كان المراد من الثابت حكم المقتضى فيما تقدم والاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت في المقتضى بمعنى المفعول والفاء في فانه للاشارة الى تعليل التقدم لا غير ومن في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فلم يعمل النص في اثباته اى لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطته فلا يكون ثابتا بالرأي واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص قال شمس الائمة نعرف ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما ثبت بشيء زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم يثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع المقتضى حكمه ثابتين بالنص قوله وعلامته الى اخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعا

تسميته ح

اى صفة لقوله بشرط بدون الاضافة

وتقديره صح

كقول الرجل اعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وهذا مذهب القاضي الامام ابي زيد ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في
الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام و
خالفهم المصنف وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة
الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون
المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحا
ان شاء الله تعالى فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة فقال وعلامة اي
علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله وفي بعض النسخ ولا
يلغى عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به كما قبل بل يبقى كما كان قبله ويصلح
نصب الحاء اي المذكور لما اريد به من المعنى اي لا يتغير معناه ايضا وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه وبين
المحذوف لان المحذوف ان كان يصح الحكم المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما في قوله تعالى
واسأل القرية وربما يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى
فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما
اريد به لان دلالة حال العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه
يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه في ولاية ثبت الامر فلو ثبت الاجازة اقتضاء لم يبق قوله طلقها صالحا لما اريد به
وهو ايجاب المتاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس في ولاية ذلك فلا يصح الامر بخلاف ما اذا زوجه فضولي
فبلغه الخبر فقال طلقها حيث يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد
الاجازة كما كان يملك قبلها فيملك الامر به ايضا وان قرئ ويصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى المقتضى مع انه يلزم
منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من غير تصحيح الكلام وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى
قال ابو اليسر الشئ انما يثبت بطريق الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح في الثبوت
فيجب ان يكون تابعا في الجملة حتى يصح ان يصير تابعا له في الثبوت او يكون مثله لان الشئ قد يستتبع مثله ولا
يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يقتضي ذكر اليد ذكر النفس
وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد ولا يجوز ان يصير تبعا لها
في الذكر والثبوت لانه يؤدي الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف بيننا
وبين الشافعي رحمه الله الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق اخر واما الاختلاف في عموم هذا اللفظ
وعن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهليته للاعتاق اصل
لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان
مقتضى تبعا لها ولا يصح لان جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان وكذلك ذكر في دعوى الجامع اذا ادعى على
اخر انك اخي لابيه وامي فان كان يدعي عليه حقا صحت الدعوى وقبل الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة
حق متعين على البنوة على الغائب وذلك اصل وهذا تابع له فلم يجز ان يصح ذلك مقتضى هذا فيقع هذا حقا على
غائب لم يسمع وان ادعى حقا مقصودا صار الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به على
مقتضى وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اي لان الاهل اذا ثبت اي صرح به ما اضيف اليه اي
السؤال الذي نسب الى القرية وتعلق بها والضمير في اليه راجع الى القرية على تاويل المذكور او المسؤول هذا هو

ان ط

المشهور في مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه ان التانيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة
حرف على صيغة المذكر كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة المذكر اي يكون له مذكر في الجملة واما اذا كان
كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتانيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما في
لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تانيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير اذ ليس لهما مذكر لا بنقصان حرف التانيث ولا
بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتانيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا
نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والمنكرة فان تانيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ
اسم وشئ تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه شئ وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب
فعل وربت حرف ومن حرف ولا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شئ وهذه شيئة وضرب فعل وضربت
فعلة ومن حرف وربت حرفة وسر ان التذكير والتانيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل
شرح المفصل وهذا قال جار الله في المفصل في المضمرات والضمير في قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل نكرة
مبهم ولما كان تانيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتانيث ولكن هذا على ذكر منك فانك تحتاج اليه
في هذا الكتاب كثيرا قوله من باب الاضمار جعله من باب الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ما لم
اثر في اللفظ كقوله وبلاده اي ورب بلاده وقوله الله لافعلن والحذف علامته كقوله تعالى واختار موسى قومه اي
من قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النظير من هذا القبيل وكانت تسميته بالمحذوف
اولى وما ذكره ههنا توسع ومثاله اي مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه في معنى
الامر اي فحرروا رقبة مقتضى للملك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير
فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما اريد به وهو التكفير وذكر
السيد الامام ابو القاسم ان الثابت مقتضى نحو قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ولا يتحقق المصاحبة الا
بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه هذه اشارة الى
ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه وبيان ترتيبها اي في البعض لانه لم يبين الترتيب في الكل
والفصل الرابع اي من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان
ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول باب معرفة احكام الخصوص
الباب النوع ومنه قوله عليه السلام من تعلم بابا من العلم اي نوعا منه قوله يتناول المخصوص اي
مدلوله قطعا يعني اي على وجه القطع ارادة الغير عنه ويقينا اي ثبوتا في ذاته من غير شك واليقين
العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد بلا شبهة تاكيد اخر لبيان النتيجة لانه اذا
ثبت في ذاته والقطع عند ارادة الغير لا يبقى فيه شبهة لا محالة والغرض من التاكيد مرتين المبالغة في نفي
قول من قال انه ليس بقطع لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم
اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل في كانت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض
الاصلي فلهذا قدمه لما اريد به اي لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعي ومن للبيان وذلك كلفظه
الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد من تعلق وجوب التربص به توضيحه ما قال
شمس الائمة حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له
بلا شبهة وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في النص فاما عند من اعتبر كذلك
فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب النص لا يخلو الخاص عن هذا اي عن تناول المخصوص بطريق

القطع اى في اصل الوضع لانه وُضع لذلك وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغيير اى قَبِل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل ُالحق بالعدم فلا يمنع القطع به الا يرى انه لم يمنع احدا من دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكن لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم وهذا هو المسموع من الثقات وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص في قولك رايت اسدا من غير قرينة يحتمل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل واذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجامع مع الاحتمال قوله لكن لا يحتمل التصرف استدراك من قوله وان احتمل التغيير بطريق البيان وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمه فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا لزم اثبات الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد من ذلك اى من الخاص الذي ذكرنا ان العمل يجب به ولا يحتمل البيان قوله تعالى والمطلقات الاية قوله فلما نحن جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب قوله تعالى والمطلقات يتربصن خبر في معنى الامر اى وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء ثلاثة قروء اى مضي ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم وعند الشافعي رحمه الله المراد بها الاطهار وهو قول زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشأن في الترجيح قلنا لو حمل اللفظ على الاطهار ينتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمين فيكون بالاتفاق لا مسيس فيه اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اوله ولما انقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرء على الاطهار فيصير العدة قرئين وبعض قروء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام فلهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتانيث والنقل لا يجري في الاعلام بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل ثلاثة لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكونه الحمل عليه ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه ولا يلزم عليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد به شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم جبريل عليه السلام ومن قوله تعالى فقد صغت قلوبكما قلباكما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رايت رجالا ولا يجوز ان يقول رايت ثلاثة رجال فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة النص من وجهين احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة فيجب التربص حينئذ ثلاثة اقراء وبعض الرابع فاسم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مونث

والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا نعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزي والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كما في الاسرار وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مونثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر وكذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كما في الكشاف قوله والواحد لا يحتمل المثنى تاكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده به لان الفرد يطلق على الاعداد التي ليست بزوج كما تطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى لموجب الكتاب لان الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص ضده قوله ومن ذلك اى ومن الخاص الذي لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى واركعوا قيل هو امر لليهود بالركوع اى ايتموا صلوة المسلمين وركوعهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلوتهم ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلي مع المصلين يعني في الجماعة كانه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لا منفردين كما في الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم فيما بعد لنا فيكون ذلك علينا اوجب والمراد قوله تعالى اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن وقوله تعالى اركعوا خاص في حق المامور به وان كان عاما في حق المامورين قوله وهو الميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ رأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر فما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى به في الناس راكعا فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين به اى بالركوع او بقوله تعالى واركعوا بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي على وجه يكون فرضا كالركوع بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما يتحقق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك لزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عُدم هنا لانه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه قوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقريره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل ليصير واجبا ملحقا حتى ينقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا يبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مبطلا له قوله ومن ذلك اى ومن الخاص الذي ذكرنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى بالبيت العتيق اى من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت
الطوفان او الكريم وكرمه شرفه الظاهر او القديم لانه اول بيت وضع للناس وهذا فعل اى الطواف الذى هو
مدلول وليطوفوا وتسميته فعلا تجوّز او المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا قال شمس الائمة الطواف
موضوع لغة لمعنى معلوم، فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف موقوف على الطهارة كما قال الشافعى عملا بالكتاب
لانه ساكت عن اشتراطها ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان ان كان النص يحتمله
بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل كان نسخا محضا لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث
واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا ولا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف الا انه ابيح فيه الكلام لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا
وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط فان قيل النص مجمل لان
نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من
غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه
مجمل بمعنى وانه ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا له قلنا اما التقدير بسبعة اشواط فقد
ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص فى القران فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز
النقصان عن هذا العدد كالحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان
يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر
منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين
وكان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه
كانه اتى بالكل واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا انه غير
معتد به كما ذكر محمد رحمه الله فى الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسمعيل عليهما السلام ابغنى بحجر
اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثانى ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغنانى عن
حجرك ووجد الحجر الاسود فى موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فما اداه قبل الافتتاح به لا يكون معتدا به
كذا ذكر فى المبسوط ولكن لا تزول الشبهة به لان هذا زيادة على النص بخبر الواحد ايضا والاشبه ان يقال انه
ليس بمجمل فى نفسه ولكنه فى حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر ورد بصيغة التطوف وتاء التفعيل
للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد
والابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل
هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان فى حق المقدار مجملا التحق فعل النبى عليه السلام
بيانا له لانه بين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان
والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التى اديت مع الكراهة
ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة قوله ومن ذلك اى ومن الخاص
الذى تقدم ذكره والفاء التى فى فانما اشارة الى تعليله كون مفهوم الاية من هذا الباب وهما لفظان خاصان
لمعنى معلوم اى كل واحد منهما لمعنى كما فى قول المتنبى خشاى على جمر ذكى من الهوى، وعيناى فى روض من الحسن ترتع
اى كل واحد والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح فلا يكون شرط النية كما قال الشافعى رحمه الله
فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل

على اشتراطها فى الاصل لان البدل لا يخالف الاصل فى الشروط عملا بالكتاب لانه ساكت ولا
والواو فى وهو للحال والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة ما
فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده
اضراب عن مفهوم الكلام على الوصف الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او
سنة على حسب اقتضاء الدليل لا فرضا كما قاله الخصم ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص
لان ذلك ثبت باشارة النص او التيمم القصد وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع فى الافعال ولا يفرق والذى
يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء وانما شرط مالك وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل
النبى عليه السلام لانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز قال ابن ابى ليلى ان اشتغل
بطلب الماء اجزأه لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل اخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس
اعمال الصلوة اذا اشتغل فى خلالها بعمل اخر كذا فى المبسوط والترتيب وهو ان يراعى النسق المذكور فى
كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعى لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب والتسمية وهو ان يسمى الله تعالى فى ابتداء الوضوء والمختار
المشايخ ان يقول بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وقيل هو
قول مالك ايضا لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا ببيان له بل هو نسخ [illegible]
بخبر الواحد فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل فى الركوع والطهارة فى الطواف
قلنا لا مانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان
الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا يسقط بسقوط المشروط من
غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب فى مكمل الصلوة يلزم
التسوية او تصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة فى مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كما قالوا فى تشبيهه
هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت
والاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة القطعية السمعية انواع اربعة قطعى
الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة وظنى الثبوت قطعى
الدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعى وظنى الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها ظنى فبالاول
يثبت الفرض وبالثانى والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر
دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابى بالاعادة ثلاثا فقال له كل مرة قم فصل فانك
لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعى الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه واذا كان ظنى الثبوت
يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اخشى عليه ان لا تجوز صلوته يعنى اذا تركه وكذا خبر الطهارة وهو قوله
عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث لتأكده بالنون المؤكدة واما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم
الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية
لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه
الماء فلم يبق قطعى الدلالة كيف واستعمال مثله فى نفى الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على
الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على غسل الوجه وخبر الترتيب ايضا معارض لما روى انه عليه السلام نسى مسح الراس
فى وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه من بلل فى كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنى الثبوت والدلالة ثبت بها السنة لا الوجوب.

صار مذهب المخالف غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت
[بالكتاب] لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن سوّى
[بين] شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه في مكان الشريف او حط درجة
الشريف ان اجلسه في مكان الادنى ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما
وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعا موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل
دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فاني
يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة **قوله** ومن ذلك قلنا اي ومن الخاص الذي ذكرنا اعلم
ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان او ثلاثا
وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو
هريرة رضي الله عنهم لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله ومبنى المسئلة على ان الزوج
الثاني اي اصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو
مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله
تعالى فان طلقها اي الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد اي بعد ذلك التطليق حتى تنكح اي تتزوج زوجا غيره
اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا فكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في
اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط واذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما في الايمان المؤقتة
ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل
ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء
الاحرام والظهار المؤقت الى التكفير فكذا هنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات ادم خالية عن اسباب الحرمة **ولا يقال** قد اضمحل الحل الاول بضده فلا بد من ان يثبت حل
اخر بعد ما اضمحل بالحرمة لاستحالة عود الحل الاول **لانا نقول** نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي ثبت به
الاول وهو انها من بنات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة
اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن اجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت
المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق
وهو ملك الدار لا بانتهاء الاجارة فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضي
ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا ولا يثبت ان
الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه
توقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة فتلغو بالثاني اي الغاية
قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم
يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول
رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة **ولا يقال** النص متروك الظاهر لانه يقتضي
ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط الحل بالاجماع

وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ ولا يستقيم التمسك به **لانا نقول** قد زيد على الكتاب
بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فيها هي الحرمة مغياة الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به فمن جعل الضمير البارز راجعا الى ما
المفهوم من الكلام الاول والتقدير كله حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية
لمن جعل الزوج ولكنا استدراك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج اي
نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى والتقدير فجعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا
بالكتاب بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية فالنهاية تاكيد للغاية ووقع محله
لانه في بيان الخلاف كما مر مثله **قوله** والجواب الى اخره اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء
للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او السنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب
طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطء فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المراة
ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطء الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال
نهارك صائم وليلك قائم ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المراة لا تتزوج نفسها زوجها فصار
معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطء
قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد فيجب اعتباره **وتمسك** الجمهور
بان النكاح وان كان حقيقة في الوطء الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المراة والنكاح المضاف
الى المراة ليس الا العقد يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي هي ذات زوج منهم كذا في الصحاح
وانما يجوز ارادة الوطء منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطء يتصور منه فاما المراة فلا يجوز اضافة الوطء اليها
البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطء والنكاح الذي بمعناه الى المراة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز
ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز لانه
اسم للتمكين الحرام من المراة كما هو اسم للوطء الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي
التمكين عنها ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطء الذي هو فعل
الزوج ولا يلزم الوطء من التمكين لا محالة فثبت انه ثابت بالسنة ثم في هذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان
اولى مما قالوا لان فيه اهمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطء انما سمي بالنكاح لمعنى الضم وفي
العقد ضم كلام الى كلام شرعا واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى
لان كلام الفريق الاول لا يتضح الا ان يجعل الوطء مثبتا للحل ولو ثبت الوطء بالكتاب كما ذكروا لا يحصل
المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتاكد كلام الخصوم حينئذ واما ثبت الدخول بالسنة وهي ما ذكر
الشيخ في الكتاب والمراة هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية
ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها وقيل ابن سموال والزبير بفتح الزاي لا غير واتهامها اياه بالعنة
قولها ما معه الا مثل هدبة الثوب وهو طرفه وهو نظير ما حكت امراة عن عنين فقالت حللت منه بواد غير ذي زرع
والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التانيث
وان كان يذكر ايضا وقيل انما انث لانه اريد به العسيلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة
والتاكيد بالتعرض للجانبين اشارة الى انه هو المقصود في باب التحليل وقوله تذوقي ويذوق اشارة الى ان
الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوي الحديث عائشة رضي الله عنها

والحال لو فيعت الدخول زيادة بخبر مشهور عملا الزيادة عليه وما ثبت الدخول بدليله الا بصفة التحليل وقد ثبت بدليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول بأصله ووصفه جميعا متن

ابن عمر وانس بن مالك رضي الله عنهم من غير قصد رفاعة وفي عامة الروايات ان ترجعي مقام الى عودي عما واحد وفي بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت غشيني وقال عليه السلام كذبت في قولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلام ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله حين قال لك ما قال فلا ترجعي اليه فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضي الله عنهما فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا في التيسير

قوله وفي ذكر العود اضافة المصدر الى المفعول اي وفي ذكر رسول الله العود وتركه لفظ لا لانها الذي سيق له اول الكتاب بأن لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها ومعنى امر حادث لانه لم يكن قبله ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم عليه السلام الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد وجدت بعد الاصابة فيكون حادثا وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعلة وهو معنى ما قال شمس الائمة ففي اشتراط الوطي للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له بل للاثبات الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة والحاق اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل للشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل او لقصده تغيير المشروع اذ لم يشترط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ودل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق فاما الحاق اللعن بالمحلل له لانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل له بمباشرة ما تنفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو الا يليق بكلام الرسول عليه السلام في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لما ثبتت الطهارة لم تبق الجنابة وكما في قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستئذان منه لحرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بالثلاث تطليقات كالحل الاول فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح قلنا ما يرفع الشيء قصدا فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما اخر فمن ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشيء ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه وسلمنا ما هذا القبيل فان قيل سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منكوحته

ومن ذلك قوله الطلاق مرتان الاية الى ان ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبها باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك الخلع بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به

لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لان زواله بالثلاث وقبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فايدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فايدة وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في الانعقاد فائدة وهي تكرر الكفارة وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح اوضح ماله الى مال الغير فاشترى مما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذا لم تبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كما اذا عقد البيع بالف ثم جدداه بالفين او باكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء او نقول لما عرفنا الثلاث محرما للمحل بالنص حكمنا بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال الاول والثاني بالثلاث كما قلنا في تداخل العدتين ثلاث وهو مشهور قوله فثبت الدخول زيادة اي على النص وانما ترك لكونه مفهوما بخبر مشهور وهو حديث امراة رفاعة بحذف الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وعلى النص وما ثبت اي لم يثبت الدخول بدليله وهو الحديث الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول به اي بالحديث بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين ومن صفته اي صفة الدخول التحليل ويجوز ان يكون الواو في قوله وثبت ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول واكرتم صفة التحليل عملا اي لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم وكان الطعن عليكم قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب نص الاية اشكل وانه اولى الامرين قولا ونظرا كله حجة ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة يصعب الخروج عنها قوله ومن ذلك اي ومن الخاص الذي ذكرنا قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك وقوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف ويدل عليه قوله تعالى فامساك بمعروف اي رجعة برغبة لا على قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث وقوله تعالى فان خفتم اي علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها اي لا يكون دفعها اسرافا واخذه ظلما هذا تفسير الاية ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم وقال الشافعي في قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضي الله عنهم وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعي رحمه الله بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ

فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وخص الافراد وتخصيص المراة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج يكون ... لا يكون عملا به بل يكون رفعا

عندكم فينفسخ بالتراضي وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك في اثبات كونه طلاقا بالنص على ما ذكر في
الكتاب قوله ذكر الطلاق مرة يعني بقوله تعالى والمطلقات يتربصن وذكره مرتين بهذه الآية واعقبهما
الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لا الى المرتين فحسب اي اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن
والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هي مشروعة بعد تطليقة
كذا قيل والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر في هذه الآية لا غير اذ السوق يدل عليه لانه في بيان قوله
تعالى الطلاق مرتان ودلالته على ان الخلع طلاق لا في بيان قوله تعالى والمطلقات يتربصن اذ لا حاجة له الى التمسك
به وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان الله تعالى
ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك ويدل على ما ذكرنا بيان وجه التمسك ايضا والغرض من ضم المرة الى المرتين
مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا
حتى لا يحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جمعا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين
لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق وعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اي مع الاولى لا بدونها كما يقال تحتكم
مرة ومرتين لم تسمع واتيت بابك مرة ومرتين فما صادفتك ويراد مع الاولى لانه نصه ثلاث مرات واتاه
ثلاث مرات ويجوز ان يكون الضمير في واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين لما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين
فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله تعالى فامساك بمعروف لا غير فافهم قوله فانما بدأ بيان وجه
التمسك بدأ الله تعالى في اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وخص
الافراد اي افراد المراة بالذكر تخصيصها بالافتداء اي لا يكون الافتداء الا من جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص
ونصه تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج
على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء
الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا
البيان في حكم المنطوق كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق
فمن جعل فعله في الخلع فسخا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا فان قيل ذكر في
اول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فثبت بالبيان السكوتي هذا القدر ونصرح التقدير كانه قيل فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية في بيان الطلاق
على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع قلنا بل هي في بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جميلة بنت عبد
الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي عليه السلام وطلبت التفريق
وقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد علي فقال عليه السلام اتردين عليه وتملكين قالت نعم وازيد فقال
عليه السلام لا حديقته فقط ثم قال يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام
فان قيل لو كان الخلع طلاقا صارت الطلقات اربعا في سياق الآية قلنا المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان
الترغيب لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد
الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد
تمامه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في
حق الاستيفاء فاما الفسخ بعدم الكفاءة فنسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك في خيار
العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح

في الحال فيكون طلاقا قوله ومن ذلك قوله تعالى فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده كذا سمعت
من الثقات واليه يشير لفظ المهذب فقد ذكر فيه اذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان
احكام النكاح باقية وان حرم الوطي ثم المختلعة اذا طلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه
بالخلع ورأيت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف
الا في المختلعة وما ذكرته اولا اصح قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة واستدل الشيخ بالآية فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف
الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار
معنى الآية فان طلقها بعد الخلع لمن وصله اي الطلاق او قوله تعالى فان طلقها بالرجعي يعني باول الآية لا يكون
عملا بالفاء ولا بيانا واعلم بان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية
الاولى وهي قوله تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى وذكر في الكشاف فان
طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله تعالى الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة
بعد المرتين فوصلاه بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير ثم المراد من قوله تعالى فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة
الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر
اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب
في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل
الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور مشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء
ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا
لانه تصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع واجاب
الامام البرغري في طريقته عن هذا فقال ان بيان الطلقة الثالثة في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له لا في قوله او
تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه لا بيان طلقة اخرى
لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قال فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب
على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا والى
هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا
يستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد بينا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع
لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذن كان الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري رضي الله
عنه وغيره عن رسول الله عليه السلام انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية
المذكورة في المبسوط وغيره قوله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اي سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له
بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا من ما وراء ذلكم
والاموال المهور محصنين في حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا انفسكم فيما لا يحل لكم
فتخسروا دنياكم ودينكم ومفعول ان تبتغوا مقدر وهو النساء فالله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء
للالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى

غير مسافحين فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع وقوله غير مسافحين احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل تراخى الى الوطى قوله في المفوضة بكسر الواو وفتحها واعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن المراة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او يسكت عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب ولو دخل بها يجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالعوض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة ففي انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في التهذيب للامام محيي السنة رحمه الله ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المراة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اي اذنت في التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الا مفوضة بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي زوجت نفسها بلا مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها بغير مهر فغير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يثبت الخلاف وذكر في الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده قلت المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهذا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاشهاد مع الاطلاق لا يدل عليه فكذا شرط المال قوله قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم اي قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء كذا في الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهود في امتك في ازواجهم ومن العوض في امائهم واحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ما شئت فعلى هذا القول استدل الشيخ في تقدير المهر فقال الفرض خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا به وهي ما روى جابر بن عبد الله عن النبي عليه السلام انه قال لا تزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما لمن لم يجعله مقدرا كان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص في المعنى الذي ذكرت بل الفرض الحز في الشيء ومنه قيل فرض القوس للحز الذي يقع فيه الوتر والمفرض للحديدة التي تحز بها والفريض للسهم المفروض فوقه وفرضة النهر لثلمته التي منها يستقى والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور والفرض البيان ايضا قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها في قول غير واحد من المفسرين وقال تعالى قد فرض الله لكم فيما فرض الله اي بين في قول جماعة والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا او هو خاص في القطع حقيقة لما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما ثم على التقدير حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في

حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة اهل التاويل بالايجاب ههنا واما على التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء وبدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه اي اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر واذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالا قوله وبدل ذلك اي مجموع قوله تعالى فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب بالاضافة الى ذاته والتقدير بلفظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى لكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ما ليس بمقدر واعتبر هذا بقيم الاشيا فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم يظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب في حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر في ضمن الفعل وكذا فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكروه لا يفيد هذا الغرض ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدر ايضا كما لو اصطلحا على العشرين والذي يخطر ببالي ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغي ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا فاجاب بانه من المقادير التي تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات الا ترى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون التزامه الاكثر امتثالا بهذا التقدير لا محالة كالتزام الزيادة في الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك الامتثال به فلا يجوز وهذا معنى قوله وان تقدير العبد امتثال به اي بتقدير الشرع ثم من جعل الى العبد اختيارا للايجاب والترك في المهر اي اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى اي من يريد من اصحاب الشافعي حيث قالا ان شاء اوجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ولا يؤثر في فساد العقد كنفي الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع والتقدير فيه اي في المهر كما جعله الشافعي حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره الى راي الزوجين كان ابطالا ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اي من جعل الى العبد اختيارا للايجاب واختيار التقدير قوله ومن ذلك اي ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة الاية رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل فيما فرض عليكم السارق والسارقة اي حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط ايديهما وجوه وقد صحت فلو مكنا اكتفى تثنية المضاف اليه من تثنية المضاف واريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا مفعول لهما كذا في الكشاف وكذا في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدي لانها اذا اضافه الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهو جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شايع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتانيث اللفظ وفي عين المعاني وقرا ابن مسعود والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعصوان يجمع لانهما اثنان من اثنين واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي رحمه الله القطع لا ينفي ضمان العين عند تلف العين في حق الضمان كما

لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحدّ الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم
ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على انتفاء الضمان وانقطاع
العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع جبرا
للمحل والاخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر المال وسببا لان سبب احدهما
الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الاخر العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الاخر ولا انتفاءه وقد دل
الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال بان القطع
يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأي او
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل
بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي يكون ابطال عصمة المال
علاوة والجواب ان ذلك اي ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها مقرون بقوله السارق والسارقة
وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقترن به كقولك انت حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او
الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا تغير بهذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله تعالى جزاء وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو
انه غفل عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون
الطعن عائدا عليه ثم بيّن اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص
ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به كالاكان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك
المسروق منه الخصومة بدعوى الحدّ واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب حقا لله
تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة لمعنى
في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية
ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطي في حالة الحيض ثم ان الله تعالى جعل هذا
المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ووجب الضمان
له بالاتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع لسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة
انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهي حرمة واحدة لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر صار
حقا محترما لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا
ثبت للمشتري بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة
ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله
تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل
الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا
لا نعد القطع الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانقلبت
تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معصوما للعبد فينافي وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه ثم يجب بالجناية

على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب
حقه مقتضيا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب
في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد يشرع بها لم
يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان ثم استدل
الشيخ رحمه الله بوجه اخر فقال ولان الجزاء يدل بصيغته على كمال المشروع وهو القطع في مسئلتنا مثلا بما شرع
له وهو السرقة او الزجر والضمير المستكن راجع الى المشروع والبارز الى ما يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه
كامل وتام في المقصود الذي شرع له لانه مأخوذ من جزي بالياء اي قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال
وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبّع اي احكمها واتمهما كذا قيل وعلى هذا اصله جزاي بالياء الا
انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء اصله قضاي وجزأ بالهمزة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان
تاما وكاملا وعلى هذا يكون الهمزة اصلية والاول اظهر لانه مصدر جرى مجرى تعالى جزيته بما صنع جزاء فاما كونه
مهموزا فما وجدته في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه واذا دل لفظ الجزاء على الكمال اقتضى
كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد
لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط
فلا يجب معها كما لا يجب بالغصب والفرق بين النكتتين ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية
استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى شيء واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق
يدل على الكمال ايضا واستدل شمس الائمة في المبسوط بوجه اخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو
اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله ولا يلزم ان الملك
لا يبطل جواب سؤال وهو ان تقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش
عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم تقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية
الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضي نقل العصمة بل يثبت له ولاية التضمين ان كان هالكا
فاجاب وقال اشتراط الملك ليس لعينه وانما هو لتحقق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم
يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون
الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال
العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر يبقى الملك
لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت يبقى الملك لصاحبها في الجلد وان صارت
محرمة العين حقا لله تعالى قوله واما تعيين المالك فشرط جواب سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو
ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى
صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر
وسائر محارم الله تعالى فقال تعيين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل لظهور السبب بخصومته عند الامام
فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا تصير الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز
ومال الغير لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا لغير كذا في الاسرار
ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولي الوقف والغاصب والمستعير والمستودع
والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن ووجه اخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انا لا نبطل الملك

لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا بكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة
بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل
تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة وقوله فلذلك تحولت العصمة دون الملك متصل
باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى
التقرير الثاني فلعدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ فان
قيل قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي
يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه قلنا الفتوى
على ان الموقوف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا
للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف ايضا تبعا لاصله كذا ذكر الامام العلامة حميد الدين
في فوائده وقوله جهة وان كان مخالفا لظاهر الرواية وذكر الامام فخر الدين البزدوي في طريقته في جواب سرقة
مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغريم ولا وارث ان الملك ما شرط
لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهي كافية
للخصومة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الا ترى الى آخره اي النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية
وانها واقعة على المال فينتقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يصلح
ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اي لا ينتقل وهكذا ذكره ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال
لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهي من اوصاف القادر لا من اوصاف المال فجاز ان لا
يسقط كما في الخمر فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال
عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل
المتعدي كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا يوصف
كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر
قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما
لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر ثم قد يكون
المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي ويمنع اي سجيته الاعطاء والمنع
وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بني الفعل للمفعول ثم المقصود من شرع العصمة
التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي للحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف
الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر
الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال
بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله وكيف ينتقل وهو غير مشروع يعني لو
كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم تتصور وذلك لانا لم نعهد في الشرع
انتقال ملك العبد الى الله تعالى لانه لا سائبة في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه
ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده لمولاه فاما العصمة التي تثبت للعبد
فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا
قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس

الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء
لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء وكان حكم الاخذ مراعى ان استوفي القطع تبين ان حرمة المحل قد
كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وهذا
نظير كثير من الاصول ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب
المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو
اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر
حكم التقوم في حق هذا الفعل ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد الحت
باثباته في حق وجوب القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين
فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه
لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف
البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل تصرف ابتداء كذا في المبسوط فان قيل لو انتقلت العصمة الى
الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون
المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم
لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب
القطع لوجود شرطه فان قيل ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان
ابطال حقه فيمتنع القول به قلنا ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن
الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بجعل
المحل محترما متناولا لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ
ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم
ولهذا سمي حيوة فكذلك ههنا واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى
بالضمان لما رواه هشام عن محمد رحمهما الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب
هو متعد فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا
يقضي بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسران الذي لحق به فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط قوله
ومن هذا الاصل اي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

باب الامر

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام وبعد ذكر الاصل ذكر
لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي وعكسه اولى الا انه ذكر في شرح التاويلات ان ما
لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث انه لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب
ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال لمن دخل
الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير
وهو مما لا يحس بالبصر ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائي والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله
تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب واعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر اي معنى القول
ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة فقيل هو القول المقتضي طاعة المأمور باتيان
المأمور به وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة

المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا توقف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها وقيل هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى الى الادنى على سبيل الشفاعة لا يسمى امرا وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا نسب قائلها الى الحمق وسوء الادب وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا وبقوله فعل غير كف احترز عن النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي **قوله** فان المراد الفاء في فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص المراد بالامر اي الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجب له الا الوجوب يختص بصيغة لازمة اي لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هاهنا كما سنشير اليه ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى اخراج القسم الاخير والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعده في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلي من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص وهذا هو الغرض من العدول عن لفظ المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تاكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص بالصيغة واما ذكرها في قوله ليس للمراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة لما فهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اي حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عليه السلام عندهم اي عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اي كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل وصورة المسئلة فيما اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبعي مثل الاكل والشرب ولا هي مخصوصا به مثل وجوب

الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي رحمهم الله يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخر بالاجماع ثم اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك لفظ العين بين مسمياته وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان والفرس والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد بثبوت الآخر وينتفي بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا تعرض في الدلائل تارة لنفي الاشتراك واثباته وتارة لنفي الوجوب من غير الصيغة واثباته فافهم واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الآيات على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا وقوله ولو لم تكن الامر اي معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اي حاصلا به ومفهوما منه لما سمي الفعل بالامر اي لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذ ذاك يصير لغوا من الكلام واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما يوجد ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كونه موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل وبالسنة وهو ما روي انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي وما روي انه عليه السلام قال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاذا امر مقبوض يجعل المتابعة لازمة ثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله عليه السلام موجب وان لم يصح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو يجمع على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون حقيقة فيهما واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالشيء والشان فيجب حمل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر علامة وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسماه حينئذ اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب

وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل مع لوازمه ولكن الشيخ رحمه الله تعرض
لما ذكر من الدليل لنفي الايجاب عن غير الصيغة على عكس ما ذكروا ليطابق ما ذكره في اول الكتاب
فقال واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة فكانه اراد بذكر
كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لا ينقاد له اللفظ واراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعني
الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم القاءها الى السامع واراد ان يبينها له من العبارات لا غير
ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني اي لا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة عليه الى شيء
اخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة واما وقوع المشترك في اللغة فليس من
قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين وكانه
جواب سؤال وهو ان يقال سلمنا ان العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة
عنها لانها متناهية والمعاني غير متناهية ولا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا ضرورة فقال
ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظه عند الحاجة اليه
ولان المعاني التي يعقلها الذهن ويحتاج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى
واليه اشار بقوله المعاني المقصودة واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعنى المقصود محصور على العبارات
وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه
لم يبق للحصر في العبارات وقد تم الاستدلال ولكن الشيخ ادرج دليلا اخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد
الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب قالوا
وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صار للاستقبال
وقد عرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف ولكن لا حاجة الى هذا التاويل ههنا لانه في بيان خصوص
المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب
بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصا بعبارات ان معنى الماضي مختص بالصيغة الموضوعة له
كذلك الامر لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص
بالصيغة اولى الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة يلزم منه الاشتراك في لفظ
الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل ويحتمل ان يكون كلها انما للتاكيد
لا للحصر وهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل دليلا واحدا وتقريره ان العبارات وضعت دلالات
على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت
بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة كان مختصا
بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة
الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله واذا ثبت اصل الموضوع كان
حقيقة يعني اذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا
محالة فيكون لازمة له والضمير في كان ويكون عائدا الى اصل الموضوع وانما قال لازمة دون لازما لان اصل
الموضوع هو الصيغ المخصوصة فانث على تاويل الصيغ واذا كانت الصيغ التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا
يوجد بدونها يمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله الا بدليل اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا
الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فحينئذ يمتنع اللزوم ويثبت بدون

الصيغة على خلاف الاصل ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن الفعل
بطريق التوضيح فقال الا ترى الى امره وهو ظاهر قال المصنف في شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون
موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل يحقق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون
سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل
على كونه مرضيا محمودا عنده قوله وقد قال النبي عليه السلام هذا معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي
ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خلع النبي عليه السلام نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه
فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رايناك خلعت فخلعنا فقال عليه السلام ان جبريل اخبرني ان في
احديهما قذرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الاثار وفي رواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
بينا رسول الله يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما راى القوم ذلك القوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما
قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان كان في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح وما روي
انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك فقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
ففي انكاره عليه السلام دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى
كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك
حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون كناية عما يتقوى
به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم وذكرك للمشتاق خير شراب
وكل شراب دونه كسراب قوله ولا ننكر تسميته مجازا جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
فقال انا لا ننكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب
على المسبب وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل ممن يتولاه بآمر يامره به فقيل له امر
تسمية للمفعول به بالمصدر كانه قيل مامور به كما قيل شان وهو مصدر شانت اي قصدت سمي به المشئون
اي المطلوب واليه اشار شمس الائمة ايضا على انه قد قيل ان المراد بالامر في الاية المذكورة القول بدليل قوله
تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم والرشيد الصواب وقد يوصف القول به وفي المطلع
فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اي بذي رشد بل هو غي
وضلال وقيل برشد قوله والنبي عليه السلام دعا الى الموافقة بلفظ الامر جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام
صلوا اي المتابعة انما وجب بقوله عليه السلام صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج
الى قوله عليه السلام صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر
لوجوب الامتثال به قال الغزالي رحمه الله في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم وهذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي بيان من النبي عليه السلام ان شرعه وشرعهم فيه
سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى
فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان او الصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع
عود مطلقا كذا في الصحاح واما الاوامر فقد ذكر في المغني انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في
الثلاثي جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب واما فعل فلم يجمع على فواعل البتة

لكنه قيل او امر حتم امر مجازا كان صيغه افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بهذا التأويل
وهذا تعال ماله ناهية اي نهي واما قولهم هو متواطئ اي مشترك معنوي ففاسد ايضا لان ذلك يؤدي
الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك في امر عام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقه
وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقد
قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا قوله ومن ذلك اي ومن الخاص باب موجب الامر
اي حكم الامر الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغه للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها وبيان
اختصاص ذلك المعنى بالصيغه ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا وهذا الباب في بيان المراد انه
متعدد ام واحد متعين ام مبهم قوله واذا ثبت خصوص الصيغه اي لزومها للمعنى واختصاصها به
ثبت خصوص المراد اي انفراد المعنى وتعينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينا مع
ان الصيغه المخصوصه لازمة له يلزم الاشتراك او الاجمال في الصيغه وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض
من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال يخلان فيه الا ان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض
قد ذكرناها وسنذكرها ايضا ان شاء الله تعالى فان قيل انه في بيان خصوص اللفظ وهذا قال الخاص لفظ وضع
لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظ قلنا
لا يتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على
الانفراد فلا بد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من قسم الخاص واعلم
بان صيغه الامر استعملت لوجوه والمشهور منها نيف وعشر وجها للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين
الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد
في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية
كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين
وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله
تعالى قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى
كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام لابن
عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي اذا عرفت هذا
فنقول اتفقوا على ان صيغه افعل ليست حقيقه في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية
مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغه بل انما نفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي
كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة
والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوقف من مواجبه وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقه في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
وعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هو مشترك في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي

الكلام انه موجود بطريق الحقيقه ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضي ان يكون الخلاف
في الوصف لا في الاصل وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق
الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ
يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله ولا تعطيل
نفي لقول المعتزلة لانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه لم يكن متكلما في الازل وانما صار متكلما بخلق هذه
الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى التعطيل وقد مر شرحه ثم شرع في بيان وجه التمسك
بهذا النص وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به
لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اي للامر اذ الايجاد ليس الا الامر على هذا القول وذلك لان
الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه متسبب للاول ثابت به كما يقال اطعمته فشبع وسقاه فارتوى فلو لم
يكن الوجود مستفادا من الامر لكان قوله تعالى كن فيكون بمنزلة قوله سقيته فاشبعته واطعمته
فارويته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير
مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير
ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته
انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا
اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال ههنا اجرى سنته في الايجاد
بعبارة الامر فذلك يقتضي ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية ولهذا
صرف هذا الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لا
عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد يعني لو
لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى الايجاد في تكوين الاشياء ووجودها
لان الشيء انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر
فلا يضم فان قيل اذا حصل الوجود بالايجاد فما فائدة هذا الامر قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى
بعث من في القبور ببعثه ولكن بواسطة نفخ الصور لاظهار العظمة او يقال دلت الدلائل العقلية على ان
الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انها بهذا الامر فوجب القول بموجبه من غير اشتغال
بطلب الفائدة كما في الآيات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتأويل قال العبد الضعيف
اصلحه الله تعالى ان كان معنى هذا الكلام ما ذكره هذا الشارح فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما
يتعلق بالايجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة يعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول
بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة
للوجود وذلك لا يجوز لانه يؤدي الى انتقاد صفة الايجاد الى شيء آخر في اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان
تعالى صفاته عن ذلك ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد
ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او شرائطه لا تأثير لها في الوجود وكلامنا فيما هو
مؤثر فيه الا ترى انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد اذ الامر على هذا المذهب كان من قبيل العلل لا من قبيل
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول
واحد بعلتين محال وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد

ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود قرينة للامر وحكما له فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان
الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه
الاية ويدفع ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم
بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات احتج بهذه الاية
ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه الاية فقال انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب
كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الى الثاني والثالث الى ما لا يتناهى وقد استدل الشيخ
ايضا في نسخة اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب ثم انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة
الامر والمراد من الامر الايجاد كنى بالامر عن الايجاد والكناية لا تصح الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا
بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر
بواسطة الوجوب والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سنذكره
والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب للمسبب **فان قيل** فعلى ما
اختاره الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذا لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا يرى ان الصبي والمجنون ليسا
بمامورين لعدم الفهم والمعدوم اسوأ حالا منهما **قلنا** هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على الفهم بل يتوقف
على الامكان الا يرى ان امر التكليف الذي هو من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص
الذي سيوجد يصير مامورا ومكلفا بالامر الازلي القائم بذات الله تعالى او بامر النبي السابق على زمان وجود
هذا الشخص ولهذا كنا مامورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك
يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني واجيب عنه ايضا بان الامر
للمعدوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح وهل يسمى
الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى
خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا **قوله** قوله تعالى ومن
اياته الاية ومن اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير عمد قال الفراء ان تدوما قائمتين اي
ثابتتين تماما لمنافع الخلق بامره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين وقيل باقامته وتدبيره وسياق
كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده ثم اذا كان الامر على حقيقته كما اختاره ههنا فالتمسك
ظاهر وهو ما ذكره في الكتاب ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة اذ هي مصدر والتقدير حق
الوجود ومقصودا وان كان كناية عن الايجاد وهو ما ذكره الشيخ في شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد
السموات والارض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا ليحمل المامور على الايجاد فيحصل
الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله **قوله** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
الاية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مولى عنه وخالفني عنه اذا اعرض عنه وانت قاصده
ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا
ذاهب عنه صادرا فمن الاول قوله تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي
نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم ومن الثاني قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي الذين يخالفون المؤمنين
عن امره اي يعرضون وهم المنافقون والمخالف لا بد له من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان
الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير والضمير في امره لله تعالى او للرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله

تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة امر وبوبه
ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعاءه لكم الى شيء كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما
قال وما قال ومثله قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل ان تصيبهم
فتنة اي محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الاخرة ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه
السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان ما امر به فيكون مخالفته
ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا
حراما يكون الاتيان بالمامور واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به
الله تعالى كذلك بطريق الاولى كذا في الميزان وغيره وفي التمسك بهذه الاية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن
ذكرها احترازا عن الاطناب **قوله** وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب
ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى
صيغة الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لم يستقم طلبهم الفعل
من المامور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح بخلافه
فثبت بها المدعى ونظيره اثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ
الكلب يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقي الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى **ولا يقال** لا نسلم انهم
لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا
وامثالها يدل عليه ايضا الا يرى ان النبي عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا
كذا في وجوب الفعل بالاتفاق **لانا نقول** لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغة الامر حقيقة لانه اخبار
عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه
قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر بحيث يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف فصار معناه اي حتمت
عليك كذا لاني امرتك به كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى
وعلى الا يدل على الحرف حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدي حر وكعدم اجرائه على حقيقته مثل
الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن وقالوا الحمد لله
الذي صدقنا وعده وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لا محالة
كانه تحقق ومضى وكذلك الحال اي كما ان معنى المضي للماضي لازم فكذلك معنى الحال بصيغة المضارع لازم له
بدليل واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة
وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر فانه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما
سيملكه على ما عرف في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون المامور به حقا لازما بالامر
في اصل الوضع ليفيد الامر فائدته وقوله الا يرى متصل بقوله حقا لازما وهو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان
جميعها تدل على ان موجب الامر هو الوجوب الا قوله تعالى فليحذر الذين فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح
ذلك بقوله الا يرى ان الامر فعل متعد الى المفعول **فان قيل** لا يستقيم ان يكون الائتمار اي الامتثال لازما للامر
لانه ان اراد به اللازم اللغوي فالائتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ائتمر زيد عمرا واللازم انما يسمى لازما للزومه على
الفاعل وعدم تعديه الى الغير وان اراد اللازم الحقيقي الذي يمنع الملزوم بانتفائه فالائتمار ليس كذلك ايضا
لان الامر يتحقق بدون الامتثال الا يرى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الائتمار منهم ولهذا



وللمأمور ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا موقوفا على اختيار المأمور وتوقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلا اختيار الا ... والله اعلم
ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما ادعى الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك كله محال الا ترى انه لم يدع انه محكم

صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما صح ان يقال امرته فائتمر ولم يصح كسرته فلم ينكسر قلنا لا ننكر ان الايتمار مطاوع
في صحة ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه
على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين
كما يقال علمته القرآن فتعلم واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين
الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصح ان يكون الايتمار لازما له واما قولهم الايتمار
ليس بلازم حقيقي له لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتمار لازم الامر في الاصل كما
ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال
كسرته فانكسر وكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك يجب ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار بالنظر الى الاصل الا
ان الايتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا
وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه
الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان الوجود
لازما له وقوله حقا اي ثابتا حال عن الوجوب وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى
فاحتمل هاهنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه
واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون
من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر
الايتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل
الايتمار فان الايتمار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن له اختيار في الايتمار يحصل الايتمار
عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى عليه السلام كونوا قردة خاسئين وقد حصل
الايتمار عقيب الامر وفي قوله تعالى كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله تعالى ومن اياته ان تقوم
السماء والارض بامره فعرفنا ان الايتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله وللمأمور ضرب من الاختيار
اي نوع ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء
الله رب العالمين وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختاري كه جمله
مختاران باختيار وي خود جز ان نكنند كه او خواهد ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعني لما ثبت
للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على الشيء الى المقتل فانه مختار في
دفع الاقدام حقيقة وفي حمله على هذا نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا
والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين
كما هو داب اهل السنة في ترك الغلو والتقصير ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو
مضطر في كونه عاقلا جاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس
في وسعه اثبات تلك الصفات ونفيها ولما فرغ عن اقامة الدليل على ما ادعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع
في الجواب عن شبهة الواقفية فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعم
وهو استعماله في معان مختلفة مثل التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة
وعن الصلوة في ثوب واحد والتنزيه كقوله تعالى ولا تمنن تستكثر والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا
وبيان العاقبة كقوله تعالى لا تعتذروا والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ

واحتجوا بان صيغة الامر استعملت لمعان مختلفة للايجاب مثل قوله اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله ... وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله واستفزز من
استطعت منهم بصوتك وللتوبيخ مثل قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا واختلف وجوهه ثم ... الا بدليل زائد

وقيل معناه انه حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري
في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا ندري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او
فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله
تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب
وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا
اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه
من الايجاب والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لا محالة حتى اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة
وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا
انه حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال ولا ابهام اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من
الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه
وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب
طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله قوله واحتجوا اي الطائفة الاولى
من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة وهي ما ذكر في الكتاب من عشرين لم يثبت فيه ترجيح
لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل
بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح والتقريع التعجيز
والافحام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التقريع لا يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق
به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فأت بها من المغرب والمراد منه التعجيز لا الاتيان
بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فان المأمور قادر على اتيان الكفر والايمان جميعا الا
ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي منه اي لا تفعل هذا فانك ان فعلته تستحق عقوبته
ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العذاب ثم قوله تعالى واستفزز اي استخف واستزل وهيج من
استطعت منهم على المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذي ذكره
الشيخ كما في الكشاف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة واصول ابي اليسر وغيرها
الا يرى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فاني يكون هذا
من باب التقريع ولا حاجة الى ذكر التقريع هاهنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت
الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره وما ذكرنا هو المتمسك للباقين
من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك
التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وبين قوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى
اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لا في فعل معين من قيام او قعود او
صلوة او صيام حتى نتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا
قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول
للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل وكما ميزوا الماضي
عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لا تفعل وانهما لا يتساويان في معنى قوله ان

شئت فافعل وان شئت فلا تفعل وهذا امر يعلم بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على
ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان
شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيه الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي
قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك
والمجاز ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى واقيموا الصلوة بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض
الى غير ذلك واما في الزكوة فقد اقترنت بقوله تعالى قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية واما في الصوم
فقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى فعدة من ايام اخر وايجاب تداركه على الحائض وكذا الزنا والقتل
وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى قوله ولعامة
العلماء اي الذين قالوا بان للامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل والاولى ان
يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل
مقدمة الدليل وكان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى شيء
اخر على ما مر في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني اي كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع
والمراد بالمراد الجنس ولا يثبت الاشتراك اي في العبارة الا بعارض كما مر ان الغرض من وضع الكلام
افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه الاول وقد اشتهر ذلك او كان الواضع
الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام او الابتلاء ان كانت
توقيفية وقد مر بيانه فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون مختصة لمعنى خاص في اصل الوضع فاللام في لمعنى
اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص
السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اي جميعهم كذا في الصحاح او بمعنى الباقي وهو الاصح فقد ذكر في الفائق
انه اسم فاعل من سار اذا بقي ومنه السؤر وهذا مما تغلط الخاصة فتضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل
والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اي صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيهما عن الوضع
الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعاني خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير الا بدليل
مغير كما قلنا ويجوز ان يكون معناه كسائر الالفاظ التي يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ
الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلق بقوله بضرب من الدليل المغير
والى هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال لا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت
الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي
المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقي والمجازي
فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا
يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يعترف باللفظ انه
غير عن موضوعه الاصلي واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي
يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت مع الخصوص ويثبت بالاستعمال
الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رايت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا

قلت رايت اسدا رميا يفهم منه الانسان الشجاع لا غير واما اذا قلت رايت عينا فلا يفهم منه شيء معين ثم الخصوم
لما استدلوا باستعمال الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل
الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص
الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار في التقويم بقوله ثم قد يثبت الاشتراك الصوري اي المجاز بالدليل المغير
وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به
بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص والحاصل ان
الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز وحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله واما الذين قالوا بالاباحة
قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى المعنى لا الى اللفظ كذا كان
يقول شيخنا العلامة حافظ الملة والدين رحمه الله فالثابت بالامر ما ثبت كونه امرا اي الذي ثبت كونه امرا من
الصيغ الموضوعة وقيد بها احترازا عن السؤال والدعا والتوبيخ ونحوها فان الصيغ في هذه المعاني ليست
بامر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجبه لا محالة فيثبت ادناه اي ادنى ما يصح ان يثبت بالامر
وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا في طلاق امرأته فانه يثبت به الطلقة لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن وفي التقويم
قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه
وادناه الاباحة واما النادبون فقالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد
فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء
ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما للتيقن به ولا يثبت الزيادة
لان معنى الطلب قد تحقق به ولا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب
لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اي القول
بالندب مع دليله فاسد خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين يتضمن افساد
القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله لانه الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص
به وهو طلب الفعل بما ذكرنا من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون
وجه وكماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل
على ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل
يحصل مع جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه اذ
لا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالزام
وكان قوله لا قصور في دلالة الصيغ احترازا عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية
المتكلم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها
وهو الايجاب وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال
دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشيا
الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود في اسم
الوجوب مضافا الى الامر السابق ومن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال بعارض
وهذا قلب القضية ولا حجة للنادبين في قوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شيء فانتهوا حيث فوض الامر الى مشيتنا وهو دليل الندبية لانا لا نسلم انه رده الى مشيتنا بل رده الى

استطاعتنا فانه عليه السلام قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال واحتج لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقها وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقها سوى الواقفية والاجماع اى دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية قولنا مبتدا وان نقول خبره وكن فيكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف وهذا مثل لان مراد الله تعالى لا يمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المامور به عند امر الآمر المطاع اذا ورد على المامور المطيع الممتثل ولا قول ثم والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار ما يؤول اليه واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشيا بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيتكون ما اراد وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا تراخ آخر منهم أليس يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله تعالى بكثير وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشيا متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لا انها كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التاويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فتكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وهو يوجد او خطابا للموجود بعد ما وجد لا جايز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا جايز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا انه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر في المبتدا والخبر بخلاف سائر الآيات فقال وهذا عندنا واراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدا مرفوع المحل اريد به اى بالنص ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هى اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال او ذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة وقوله لا مجازا بل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل ولو قيل لا مجاز بل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كما كان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم انه موجود عند وجود الاشيا ام لا لا في وصف

الدواب كراسي والمشي في نعل واحد وهي تصير حكمها واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الامر الثابت بالضدين شيا واحدا قوله سبطل الحقائق كلها لانه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله الا يرى انه لم يقع انه محكم اى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوه حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا احد حجج الشيخ بين الاباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقها الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقها رحمهم الله ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد الندب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقي من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في حق الثواب لا تبطل هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل ومن اى من شرط الاستغراق فهو يقول انه مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقص ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفا الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مامور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المامور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي

او المعنوي وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي واما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اشير في الميزان واذا حققت هذا ماذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ماذكره ابو اليسر ووجهه ماذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغير موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف في مسائل الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب متصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما وقوله وزعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وقوله عليه السلام بئس مطية الرجل زعموا قوله ويتصل بهذا الاصل اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه والله اعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او شرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المامور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واحتج العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال

منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر فاقتلوا المشركين وقوله تعالى ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ما قال لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق واما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر فبقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله ومنهم من قال بالندب والاباحة واما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد بالندب في عامة الكتب واما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وعن ابن مجير انه قال انه ليعجبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة لقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير مروي عن رسول الله عليه السلام فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الاية وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل اي العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة قوله ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب اي وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في الباب ان الصيغة المخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه

باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار

قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم اخر ثم اخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين وبيانه في قوله طلق فالعموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المامور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في ساير الكتب الا لفظ الدوام او التكرار وذكر في الميزان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهي لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال وفي القواطع ان التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه يعود اليه واعلم بان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني وهذا اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب

الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا
الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله الا ان المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض
اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل
التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل
التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ وهذا
لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا ولعا ذلك
ان نقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق
فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل ما بعد
به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي قال ابو اليسر
الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء رحمهم الله
وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب الامر ولا بمحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل
عليه قوله او قال ذلك لاجنبي اي قال لاجنبي طلق امراتي وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم
وان كان احدهما تمليكا وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا
يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه قوله واقع على الثلاث عند بعضهم وهو الفريق الاول لان الامر بالفعل
يوجب التكرار والعموم عندهم فتمكن من ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق
كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر
على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الشافعي ومن
وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع
الواحدة وان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن
جميعا وان طلقت نفسها واحدة فليس لها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة ليس له
ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم يعزله اليه اشير في المبسوط قوله لفظ الامر مختصر من طلب
الفعل بالمصدر الباء يتعلق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر والضمير الراجع اليه
والذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك
اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قولك فعل الضرب في الزمان الماضي
والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا نار سواء
وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلا واشتد مع قولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب
منك الضرب سواء واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اي شامل لجميع افراده
لوجود حرف الاستغراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اي اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد
والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما في ساير الفاظ
العموم واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب
الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المامور به مرة ثم لم
يفعل يكون تاركا للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان
النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل
من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر ومقتضى
المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا
المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في
الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى
لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف
الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة لما عرف
واما ههنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام الدليل على خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما
عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه
انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس رضي الله عنه وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها
ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي ولو قلت نعم لوجبت دليل
واضح على ان الامر يحتمل التكرار وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع
الواو لكان احسن وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القران مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقييده به وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه
به والسنة مثل قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله في خمس من الابل السائمة شاة اذ معناه ادوا عن
خمس من الابل السائمة شاة وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول
بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة
بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط واحتج من ادعى التكرار
وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرع
والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسواله
معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار
ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا
كل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حمله على معنى
حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سال الا ترى انه عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله ولو قلت نعم
لوجبت ولما استطعتم الى اسقاط التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجبه التكرار والثاني ما ذكر في التقويم
واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشتبه
على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملهما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب
القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله ولنا ان لفظ الامر اي سلمنا ان صيغة الامر اختصرت لمعناها
من طلب الفعل وكل لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا

ولكن

وكذلك سائر الاسماء المعرفة والمصادر مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا او التطليق وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين العدد والفرد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب اي اكتسب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الاول هو اقله فرد حقيقة وحكما واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة وكلها فرد حكما لانها جنس الكل فصار من طرفه الجنس واحد الانواع انكروا عدوت الاجناس كان من باجزاء واحدا فصار هذا والهوا ... من جنس وله ابعاض كالانسان فرد من جنس هو آدمي ولكنه ذو اجزاء متعلقة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفته والعدد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما وكثرته فكان اولى باسم الفرد عند الطلاقة والاكثر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد
من بعدي

كما قال الفريق الثالث واليه اشار بقوله تطليقا او التطليق وبين الفرد والعدد تباين لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان كما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد وقوله وكذلك اي كلفظ الفعل الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفردة اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد والمصادر اي سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض والغرض من ايراده ان بين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا تحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار وان نفي كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعم الخصوم وهذا قال وهما اي تطليقا والتطليق اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله وكذلك الامر عطف على النظير اي ومثل قول الرجل لامر سائر الافعال في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد والمقصود منه ان يبين ان كون المنكر او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلقي بل هو مستمر في جميع الاوامر قوله الا انه اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي ان لا يصح في قوله طلقي نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددا فانكر اداعلاث الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاول فليس بفرد بوجه ولا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لتعين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين احدهما انه فرد من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة وحيث هو آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل وكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلاث فصار هذا الاسم الفرد اي الطلاق او اسم الجنس وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ونوع ما ذكر شمس الائمة ولا تعمل فيه النية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاول والكل وقوله ولا صورة ولا حكما احترازا عما سنذكر وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة اي ما بين الكل والاول ليس بفرد حقيقة كالاول اذ هو متعدد ولا حكما كالكل اذ هو دونه ولا صورة اي صيغة كالماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر ولا معنى كالنساء في قوله لا اتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لآخر طلق امرأتي مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدا او اياما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغوا على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى لغو ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل التغيير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى معنى آخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق

٦٩

الرابع ...

ثلاثا لا يحتمل الناخير ولا الثنتين ولو قال الى شهر او الا واحدة تاخر الى شهر ولم تقع الا ثنتان ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فتبين ان على هذا القران في التغيير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له توضيحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلقي نفسك او اختاري فطلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او اخترت نفسي يقع الطلاق بائنا اعتبارا للمفسر وهو اختاري او امرك بيدك لان طلقي تفسير له ولو قال اختاري تطليقة او امرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها او اخترت نفسها فهي رجعية لان التطليقة لم يوضع على وجه التفسير بل غيرتها في التصريح وكان رجعيا كذا في الجامع الصغير للتمرتاشي فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتي ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا في التقويم واصول شمس الائمة وقال الغزالي في المستصفى فان قيل لو فسر بالتكرار فقد فسره بمحتمله او كان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولي اقتل اقتل زيدا او بقولي صم اي يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة او عشرة فهو تمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم في حقه وكان كلية الصوم شيء فرد اذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بيانا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال طلق انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او النوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمله فان قيل الزيادة التي هي كالتتمة لا يصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زينب تبعتني وقوع الطلاق عرفت اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهي كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا تعرض للعدد والصوم لمعنى لا تعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية بين النسوة الى هنا كلامه وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا تدل على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اراد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل في قوله صم الايوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت فان قيل قوله طلقتك في اقتضاء المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل التطليق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق قلنا انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار في الحكم لا يقتضي وجود المخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان المخبر به لا يقتضي موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجوده ليكون صحيحا في الحكم بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة فان الشرع جعله انشاء فانتفى ما كان يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر في ايجاد المأمور به على ما بينا فصار مذكورا وكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث كذا في مختصر التقويم واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار

اما الفرد صيغة فيحمل على الواحد واما لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل وما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين ولا ذكر لا اكل طعاما وما يشبهه واما الفرد ولالة فيحمل على الواحد واما لا اتزوج النساء ولا اكلم العبيد وبني آدم ولا اشتري الثياب لم يذكر يقع على الاقل ويحتمل الكل للجنس اذ الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانه اذا تعذر حمله على الجمع والعهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع معطلا في الجنس فكان الجنس اولى فاذا اتى بالاكل فكذلك النساء والعبد وذلك لا كثر بالجمع فصار جنسا او سائر اسماء الاجناس سواء من كل وجه

لا يقتضي التكرار تكررا لا دخول كذلك قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكم الشهر فليطلق نفسها ومن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها واما تكرر اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان اجابوا اذ ذلك على الدليل اجلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب واما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر اخر وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعلل او في معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها **قوله** وكذلك سائر اسماء الاجناس اي وكالامر المصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جميعها اي في وقوعه على الاقل واحتماله الكل دون العدد اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في يمين الشرب او دلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبني آدم في يمين الكلام واما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يحتمله اللفظ فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته وقدرا منصوب بلا يحتمل المقدر وليس من شرط اما دخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر **قوله** واما الفرد دلالة الى اخره اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهد اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام واخاف ان ياكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال لما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين او واحد في الجمع فلا يجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل الدراهم الا ثلاثة ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد قلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية اي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اي صار كاسم الفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع

هنا صيغة الجمع وحرف ولو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لمعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان ولو اعتبر حرف التعريف فيجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولم يكن الحظر معلقا بل كان حرم عليه عليه السلام الفرد فصاعدا وقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها اريد به الجنس لا الجمع واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس ولا يراد به الا الجنس فلهذا جعلناه مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة قال شمس الائمة الا ترى انه اذا بطل معنى الجمع تناول الادنى بحقيقته اي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته ولا يلزم على ما ذكرنا قولهما فيمن قال علي ان يدي من الدراهم وليس في يدها شيء حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله لا اكلمه الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الجمعة والسنة عندهما لا على اليوم الواحد والشهر الواحد لانا **نقول** انما يجعل اللام في الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا لان قولها ما في يدي عام تناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما واما ابو حنيفة رحمه الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فيصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل **فنقول** اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا اكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن وهو الكل لو لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الا بالنية كذا في شرح الجامع للمصنف وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر اذ الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل وكذا لو حلف لا يكلم بني آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها للتعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشيء من انواع الجمع واذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى فان نوى الكل في هذه المسائل صحت نيته ولا يحنث ابدا قال شمس الائمة قالوا والطلاق كالجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى حقيقة كلامه وعن ابي القاسم الصفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولا نذهب بكل الوهم كما ذهب بالبعض الى انه ينبغي ان لا تنعقد اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كما لم تنعقد في قوله لا اشرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر في مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور واما شرط البر في هذه المسائل فعدم

واما اشكل على الاقرع لانه اعم وذلك بسائر العبادات وعلى هذا تخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان لكن كل السرقات غير مرة بالاجماع فكان الواحد مرادا او الفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة
من كمالى

الكلام والتزوج والشرا وهو متصود وان حلف لا يتزوج نساء او لا يشترى عبيدا فهذا على الثلاثة ما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة وان نوى به ما زاد على الثلاثة فالواحد يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابى القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بنيته وفيه تخفيف فلا يصدق قضا واذا نوى الواحد مما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص في العدد وذلك لا يصح الا بطريق الاستثناء واعلم ان اللام وحدها من حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كله التعريف ألْ كهل وبل وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ رحمه الله بقوله لفا حرف العهد وقوله يعني اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقى الالف واللام كما قال غيره قوله واما اشكل جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سوال الاقرع فقال لم يكن سواله بناء على الاحتمال الذى ذكره بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية ولهذا تكررت بتكرار النماء وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذى ليس بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سال لا لكون الامر للتكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت فريضة الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكره الشيخ في شرح التقويم السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعى رحمه الله يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار واليمين في الحكم بمطلق الاسم كما في الطهارة ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة الا يمينان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان في المرة الثانية ثبتت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولنا قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهذه القراءة من قراءة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدى فلا يتناول اليسرى وهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف ثبت به كما في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لآخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال له عنيت سالما والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره واذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وكيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكر فثبت ان اليسار لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود ثم الشيخ رحمه الله خرج هذه المسئلة على الاصل الذى بينه فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد يخرج ان كل اسم فاعل وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر وقوله لم يحتمل العدد خبر ان فان قيل فالضمير المستكن فى

لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفى القطع فى المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدا وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك قلنا دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان هذا الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفى احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كانه قال وعلى هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذى دل عليه الامر ورايت في بعض النسخ وهو يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السوال ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز له ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذى فعل سرقة والتى فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فيثبت الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما ان يكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ان قطع اليمين مراد بالآية فلم يبق اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت القطع اليسرى بالآية كاليمنى وصار التقدير الذى سرق سرقات والتى سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما يدا وذكر في طريقة الخلاف للبرغرى بهذه العبارة اما قراءة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت القراءة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كجلد مائة في الزنا واجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الآية لا تتناول الا اليمين فان قيل قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا في شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار والعدد كما علم في السرقة فليكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذه الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان محلها الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة لم يبق المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم ولهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وموجب الامر الى اخره واعلم بان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكل الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضا كما يذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام وبدا بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضا وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لان كلامنا في موجب الامر والمامور به حسن لا محالة وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة فانه في الموجب والثاني في صفة فانه في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضا وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب والذى يدور في خلدى ان معناه ان موجب الامر اى الثابت

بكل واحد منهما

بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وكل واحد من الاداء والقضاء
يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فيحصل الاقسام اربعة ثم
ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام
ستة ثم ان الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين اللذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل
من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى ووجه اخر وهو ان يجعل هذا تقسيما مطلقا للاداء
والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل واداء قاصر وقضاء بمثل معقول وبمثل
غير معقول فيدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما
فيحصل الاقسام ستة وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ثم حكم
الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين ايضا بمثل معقول وبمثل
لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء
وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله وهذا تنوع في صفة الحكم اي الذي ذكرنا من التقسيم
تنوع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى
ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنوع المذكور يتناول
غيره كما يتناوله وعلى الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه ويجب صرفه الى الباب اي هذا الباب
تنوع في صفة الحكم ولكن اعادة لفظه هذا في قوله وهذا باب يأباه ذلك **باب** بلقب بيان
صفة حكم الامر وذلك اي حكم الامر وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض بمثل معقول اي مما ثلته
مدرك بالعقل وبمثل غير معقول بعقولنا لا انه خلاف العقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى ولا تناقض
في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل قوله والاداء تسليم لنفس الواجب اي عينه بالامر الباء
للسببية وهي متعلقة بالواجب لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى
الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما تعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر اضيف
الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة فان
قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى
بامثالها لا باعيانها قلنا لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك
الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة او ايتاء
ربع العشر الذي يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر
فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة قوله والقضاء
اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكره شمس الائمة فقال والقضاء
اسقاط الواجب بمثل من عند المامور هو حقه وكذا ذكر القاضي الامام ايضا ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند
المامور لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد
من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن
الفائت لا يصح وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت لكونها ثابتة بين الظهر
والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا لان ذلك ليس من عنده الا ترى كيف اكد شمس الائمة
بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختير في المنتخب ما ذكره شمس الائمة رحمه الله قوله وقد يدخل في الاداء قسم

اخر اي يراد عليه قسم اخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب
كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه قال القاضي الامام في التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته
وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب
الامر وعلى قول من جعله حقيقة في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم
المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع والتعريف الشامل
للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل بعينه وان جعل
الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين ايضا والشامل للاقسام الثلاثة على
القول الاخير هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به قال الامام بدر الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء
قسم اخر احترازا عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس تسليم نفس الواجب
بالامر فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر ونحن في تفسير الاداء الذي هو موجب الامر
فلا يرد ذلك نقضا علينا قوله فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبني على
كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع
صار ملحقا بالواجب لا لانه نفل كما قبل الشروع قوله قال الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب
واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فوجه اليه عليا
فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى علي رضي الله عنه يده واخذه منه فدفعه
حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت فلما خرج قال له العباس اجمع لي السدانة مع السقاية وسأله ان
يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الاية فامر رسول الله عليه السلام عليا برده اليه فرده اليه والطف له في
القول واعتذر اليه فقال اكرهت واذيت ثم جئت برفق قال لان الله تعالى انزل في شانك قرانا وامرنا
برده عليك وقرا هذه الاية فاتى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة رضي الله عنهما
فهو في ولده الى اليوم والامانة في الاصل مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه ثم الاية عامة في كل امانة كما قال ابن
مسعود رضي الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والخيانة في الكيل والوزن واعظم
من ذلك الودائع وذكر في عين المعاني فدخل في هذا الامر اداء الفرائض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان
وحفظ الحواس التي هي ودائع الله تعالى ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته
مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداؤه بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة
فكان قضاء اذ الخيانة في الامانة توجب الضمان واداء الضمان قضاء لا اداء كذا في بعض الشروح واعلم ان عامة
الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب فسر الاقسام فقال
الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اي المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا
والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان
وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهي اتيان مثل الاول ذاتا مع صفات الكمال كما ذكر في الميزان فعلى هذا اذا
فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته سمي اداء واذا فعل
بعد خروج وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له
سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط

الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الادا ما فعل اولا في وقته المقدر شرعا والقضا ما فعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانيا في وقت الادا لخلل في الاول فقوله ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولا احتراز عن الاعاده وقوله في وقته احتراز عن القضا وقوله في تعريف القضا استدراكا احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل وقوله في تفسير الاعاده ثانيا احتراز عن الادا وقوله لخلل اى لفوات شرط سوا كان مفسدا او لم يكن احتراز عن صلوه من صلى بجماعه بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لا تسمى اعاده ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للادا احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ما ذكرنا وما ذكروه لا يشمل غير الموقت كالزكوه والكفارات والنذور المطلقه ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذى ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق وان لم يكن كذلك بل كان الادا مختصا بالموقت كالقضا فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لا نسلم لهم ان الادا مختص بالموقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال عليه السلام ادوا عمن تمونون ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوه ماله بعد سنين وادى طعام الكفاره كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب وقال الادا في العبادات الى اخره واذا ثبت انه اداء كان الحد الذى ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه وانما لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها وان كانت واجبه بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراه او ركنا اخر من الصلوه مثلا فهى داخله في الادا او القضا لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثانى فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم يكن واجبه بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوه ما يجب بتركه سجدة السهو فلا يكون داخله في هذا القسم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبه ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى والثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو وهذا بنا على ان بالمامور به على وجه الكراهه او الحرمة يخرج عن العهده على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا طاف لهم واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضا حقيقه سوا تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتاخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحايض واما عقلا كالصلوة في حق النايم والمغمى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضا مجازا وهو في الحقيقه فرض مبتدا لان القضا الحقيقى مبنى على وجوب الادا وهو ساقط عن هولاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنايم لكنه سمى قضا مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات الجابر في الوقت سمى قضا وقال عامه الفقها من اصحابنا واصحاب الشافعى رحمهم الله انه قضا حقيقه لان حقيقته ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لمصلحه ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هولاء فيكون هذا حقيقه والدليل عليه انه يجب عليهم نيه قضا الفايت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدا لما وجب وليس من شرطه وجوب الادا حقيقه بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهاره بالماء في موضع لاماء فيه لصحه نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت واصاب الادا بعده فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مودبا الى الحرج وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتاتى له الادا ووجوب الادا بلا قيد

وقد يذكر احد العبارتين في قسم العبارات الاخرى فيسمى الاداء قضاء للرد القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا الاكثر للادا خصوصا يسلم العين الواجب وعينه للرد موضع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثة منه الذئب يادو للغزال يا كله اى يختال ويتكلف فيختله واما القضاء فاحكام الشى لا ينبغى للادا من الرعاية مرتبة

فكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الادا ولا التسبيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران بلا قيد وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها وذكر في الميزان في هذه المسله وليس من شرط القضا وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجمله لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضا وانتفاء الحرج عنه على ما عرف في مسلة المجنون والله اعلم قوله يسمى الادا قضا كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم واتممتم امور الحج وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة فانها لا تقضى ورايت في نسخه من اصول الفقه ان الواجب الاصلى في يوم الجمعه هو الظهر لقول عايشه رضى الله عنها قصرت الصلوه لمكان الخطبه الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدره على ادايها لنوع حاجه فكان اسم القضا لها حقيقه من هذا الوجه قوله لان القضا لفظ متسع بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب في مثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجوده في تسليم عين الواجب كما هى موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الادا بطريق الحقيقه لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الادا حقيقه لغويه مجازا عرفيا او شرعيا قوله وقد يستعمل الادا في القضا مقيدا اى بقرينه يعنى لا بد فيه من قرينه تدل على القضا اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينه تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره في قولك رايت اسدا يرمى او في الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين فبقرينه قوله من الدين يفهم منه القضا لان ادا حقيقه الدين محال وكما يقال نويت ان اودى ظهر الامس فبقرينه الامس يفهم منه القضا لان ادا ظهر الامس بعد مضيه محال قوله لان للادا خصوصا دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الادا مختص بتسليم نفس الواجب لانه في اللغه ينبئ عن شدة الرعايه والاستقصا في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينه فاما القضا فاحكام الشى نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقه فلا يحتاج الى التقييد بالقرينه وقال القاضى الامام شمس الايمه وقد يستعمل القضا في الادا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الادا في القضا مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا في الاخر والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى مفهومها اللغوى فوجد معنى القضا شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقه فيهما ووجد معنى الادا خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقرينه والقاضى الامام وشمس الايمه نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به وفي بعض النسخ الا ان للادا خصوصا مقام لان في معناه على هذا الوجه ان الادا قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الادا مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقه والقضا بتسليم المثل على ما بينا لان الادا ينبئ عن شدة الرعاية والقضا لا ينبئ عن شدة الرعايه بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه شدة الرعايه بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الايمه فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجانبين كما في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الادا قضا مقيدا بقرينه ويستعمل الادا في القضا مقيدا بقرينه وقوله نفس الواجب وعينه ترادف وقوله في البلاغه اى البلاغه المجرده منه اى من الادا لان الادا من منشعبه البلاغه يقال ادى يودى اداء وتادية كما يقال سلم يسلم تسليما وسلاما وبلغ يبلغ بلاغا وقوله يادو ذكر في الصحاح يقال الذئب يادو للغزال اى يختله لياكله والختل الخداع وادوت له واديت اى ختلته

سكم

الجمعه

يسمى الاداء قضاء الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب والقضاء بتسليم المثل

رحمه الله

الماموراوالى م

واختلف المشايخ في القضاء اي بنص مقصود ام بالسبب الذي يجب الاداء اي قال بعضهم بنص مقصود الى القربة عرف قربة بوقتها فاذا فات عرف قربتها فلا الوقف لانه مثل
الا بالنص وكيف يكون مثلا بالقياس وهو في نفسه وصف فضل الوقت

وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته ثم حاصل ما ذكرنا ان
اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اودي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر
الوقتية جائز واما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنيته من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان
الوقت باق وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان
وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان
بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه لانه ان اقتصر على قصد القلب ولم يذكر
باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان
فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة حسبه وليس كلامنا فيه واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه
اخطأ في الظن والخطأ مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا واللام بدل
الاضافة في القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء ام بالسبب الذي يجب به
الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان
شئت اهملت السبب كما اهمل الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره
وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدائي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له
ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكره الشيخ في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر
مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اداء فات المضمون بالكتاب والسنة
والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل
حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب
بامر مبتدأ وعليه يدل سياق كلام شمس الائمة ايضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت
متى فات لا يبقى المامور به في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا في الذمة
بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول
عند القاضي ابي زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة
اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول
بل بامر اخر او بدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثل معقول
فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان
الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وانما تعرف بالنص واذا كان الامر مقيدا
بوقت كان المامور به عبادة مقيدة به ايضا ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل ياتي به المرء
على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت
الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا
بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت
وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون وقت غيره ولهذا
كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو
كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا
نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة

قبل م

فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز الوقت وقد فات فضيلة
الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف
يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة قال
ابو اليسر ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت
اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا
ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامها في وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما
عرفت قربة في تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها
عند الفوات واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير
المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط
عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء
فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بنفسه ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح
مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو يقرر ما عليه من العهدة
ولا يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة
لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم
ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته
عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل
الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا
موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى
بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت
ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وقربة
عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق بدرهم
من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليد اليسرى لان الغرض يحصل به فكذا ههنا واما عدم
صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت
تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم
المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا
قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة الاثم لا في حق
احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومي ونحوه تقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة
المأثم لا في حق احراز الفضيلة ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء الى الفرع
وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم
ان مثل العبادات لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي قد شرع عبادة
في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب

ودل على انهم عرفوا ذلك السبب وبيان ذلك ان احمد بن ابي حنيفة اوجب القضاء في الصوم بالنص وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة وقال علماؤنا لو ان صلى او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فعلمنا ان وجوب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاداء ما كان مضمونا وهو جائز على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا في جنسه اي بعض وجاله اي باعلمه وسقوط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للتعمد فاذا عقل هذا وجب القياس في قضاء المنذورات المعينة والعلى والصيام والاعتكاف مرعوك

الوقرام

عرمام

لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما ولذلك خرج الجواب اضا عن الجمع وتكبيرات التشريق لان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت تحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التشريق بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله **ولا يقال** لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضا فكيف يستقيم قولكم القضا يجب بالامر الذي يوجب الاداء **لانا نقول** قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يسقط لخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتدا لما صح تسميته قضا حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء ومورد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا **قال** الشيخ في شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفايت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا بان كانت امانة عنده تضمن بالتفويت ايضا ثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفايت المضمون امر بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدا وهو الاصح **قوله** وبيان ذلك اي بيان الوجوب بذلك السبب في هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة وهو معقول اي وجوب القضا مدرك بالعقل وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اي سقط منتهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا فاذا عقل هذا اي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر رحمه الله في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضا واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضا عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف ولكن ما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضا بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضا فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج **قوله** وهذا اشبه اي قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول واشبه بمسايل اصحابنا اي اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل يقضونها بالنهار بالجماعة يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر يصلي اربعا كذا ذكر شمس الائمة وفي اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضا دليل على انه يجب بالسبب السابق ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود يقضيها في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضا لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في

الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول **لانا نقول** السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز لان اعتبار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا او بايماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت النقل في الاداء فكذلك في القضا وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزا للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز وان اعتدم على الفعل حالة العجز له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا كذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضا **فان قيل** قد ذكرتم ان القضا انما يجب اداء كما فات على المثل والا سقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضا صلوة الليل اذا قضوها بالنهار لان الجهر بالقراءة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضا المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب **قلنا** انما يشترط لصحة القضا كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على راس الركعتين في قضا الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخي في فوايد الجامع الكبير نقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردري واحبيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امر بالقضا على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلي للصرف اليه ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضا الا مطلقا كما ان له ان يعتق احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك في ضمن الفعل لا ان يعتقه بالقول ابتدا وكما ان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لا ان يتملكها ابتداء ونظايره كثيرة **قوله** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف رحمه الله انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود **وانا نقول** الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقيدا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقيد وان تركها في ايام التشريق وهي مسئلة الكتاب فانه لا يكبر **وقال** الشافعي رحمه الله يكبر ليكون القضا على حسب الفوات **وانا نقول** الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيسقط بفوته كرمي الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايماء وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر لان الزيادة على المشروع بدعة فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضا على حسب الفوات كذا ذكر شمس الائمة والاوزجندي رحمه الله في شرح الجامع وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها وتصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤت لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياطا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما في الاداء **فان قيل** انه قد عجز عن صفة الجهر لا عن اصل التكبير لان اصل التكبير مشروع فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية

وتفريع هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكفه انه يقضي اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول الا ترى انه يجب بالفوات مع ما والتفويت
رمضان الثاني كذا في الكشف
الى معنى الشيخ الاكمل

قلنا لما ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا سقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعاير وذلك يختص بصفة الجهر فسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وتفريع عن هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الادا عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند اخرين مسئلة النذر بالاعتكاف وهي ان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدا وعند الحسن بن زياد رحمه الله لا شيء عليه وهي احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمهما الله لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضايه في شهر اخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اي لا يختص القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا متتابعا لانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزم الاعتكاف بصوم مقصود واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتادى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها لا تلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في ايجابه فلا يتادى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الايمة رحمهما الله واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل بالاتفاق بينا فعرفنا انه وجب بسبب اخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاول وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاوه في الرمضان الثاني كما قال زفر لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب به الادا وفي قول الشيخ انه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما وقوله لكنا نقول استدراك على ما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر كلمة الحصر اي لا يجب الا كذا في هذا اي في النذر بالقياس على ما قلنا من الصوم والصلوة والصوم لا بنص مقصود وهو التفويت وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر واذا ثبت هذا اي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكره لم يكن بد من اضافته وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله الا ترى انه يجب بالفوات مع استدلال على انه يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب في الفوات وذلك بان جن او اغمي عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور حينئذ بمنزلة نذر مبتدأ لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات كما

شارة

قال الصدر وضواه لم يصم السوم لاداء المنذور لا يوصيا لعلى لفوات يجوز لم نصل المنذور بعد الحيان

لا ص

الاداء الاعتكاف والواجب بالنذر مطلقا لبقى صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وايضا هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان يعارض شرف الوقت وانه لا شرف للوقت بعد فواته يجب لا يمكن ومثله الا اذا ... رمضان لكن ... يسوى فيه الحيوة والموت لم يثبت القدرة فسقط فيه مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ... شرف الوقت مع الزيادة احتمال السقوط في النقصان والوجه الواقع بالقرب لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادى في رمضان الثاني

كما وجب في التفويت يضاف الى معنى يشملها وهو السبب الاول وصورة الفوات في مسئلة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله الا ان الاعتكاف جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب ادا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقييده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعتكاف اي للنذر الذي يوجبه اثر في ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشيء تابع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه بعينه وقيد بالواجب لان في الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط غير انه اي الشان وجوب الصوم لوجوب هذا الاعتكاف يعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر في ايجابه بعارض شرف الوقت اي بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا بقبل ايجاب الصوم من جهة العبد لشرفه اي معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه مضاف الى شهر شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات في هذه المدة فلا يثبت به القدرة فسقط اي استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت فبقي اي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق الاعتكاف اي باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتادّ في الرمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين قوله وكان هذا احوط الوجهين قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الادا وايجابه بسبب اخر مقصود والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب اخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء بالفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى والاولى ان يقال الوجهان ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما قال ابو يوسف رحمه الله فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع ولما امكن اعتبار هذا الاصل الذي مهدناه بالطريق الذي قلنا

مر

لا م

وبه عدم الصوم للاعتكاف

وبيان الامكان الزيادة التي ثبتت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما في الصوم
والصلوة فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت
لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان
الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يبادر في الرمضان الثاني وفي بعض النسخ والنقصان
بالواو والنقصان عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى
محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمل فيختل الكلام ولان السقوط في قوله لان
يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط
ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله وفي غير الموقتة كسجود التلاوة واداء الركوع وصدقة
الفطر والكفارات ابدا اي في العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت وهذا على مذهب من قال الامر
المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات
الامكان وان تعين عندهم الا ان الواجب بفوته لا يصير قضاء لان معنى هذا الامر افعل في الوقت الاول فان
اخرت ففي الثاني والثالث الى اخر العمر فيكون اداء لا قضاء واما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات
الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة وهذا من شرط منهم الامر
الجديد في القضاء شرط مهما كما في الميزان وغيره على ما نبين وبعد هذه قبيل باب النهي والمحض منه اي الخالص
الكامل من الاداء هو الذي يؤديه الانسان متلبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من
الواجبات والسنن والاداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا في الصلوة
التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم يسن الجماعة فيه مثل عامة
النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة فاداؤه فيه قصور لعدم وصفه
المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة لما نطق في
الحديث والجهر ساقط اي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه ولما كان الاداء منقسما
اقساما ثلاثة لانه اما ان كان الصلوة مع الجماعة او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره
اعاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة اي الذي شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اي كاملا ليبين القسمين
الاخرين قوله والمسبوق بعض الصلوة اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى
او اكثر مؤدي ايضا لانه يؤديها في الوقت لكنها منفرد في اداء ما سبق لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من
ادائه فكان اي المسبوق فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين
احدهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا في البعض بخلاف المنفرد والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق حتى لزمه
القراءة وسجود السهو لو سها فيه لكنه مقتدٍ فيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهي شيء واحد ولهذا لا يصح
اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمة
فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث اي صار محدثا او هو
المسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي مؤد اي باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع
الامام بفراغه ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين وانما جعلنا فعله اداء شبيها
بالقضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم ان
القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدي وفي المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها كالمقتدي فكان فعله

القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه
كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لو قال عبدي حر ان صليت
الجمعة مع الامام فسبق فيها بركعة لم يحنث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام
له ولو افتتح مع الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم يقضي مثل ما انعقد له احرام الامام
مقتدٍ به كذا ذكره في جامعه فان قيل قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف
يستقيم جعله مؤديا قلنا قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى مجاز جائز وانما سمي المسبوق
قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام والى ذلك اشار في قوله عليه السلام وما فاتكم
ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسمعيل في الصحيح وما فاتكم فاتموا اشار
الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله الا ترى انهم اي المشايخ استدلال على شبه القضاء في
الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بحال بالاتفاق ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام ثم سبقه
الحدث اي بعد الفراغ ضرورة تداخل مصره في الصورتين بعد فراغ الامام او نوى الاقامة اي في موضع الاقامة
والوقت باقٍ اذ لو لم يكن باقيا صلى ركعتين وان تكلم بالاختلاف انه يصلي ركعتين باعتبار معنى القضاء ولو تكلم
اي هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء
الوقت فيتغير فرضه وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فانفتل ليأتي مصره ليتوضأ ثم علم ان امامه ما فاته
يتوضأ ويصلي اربعا فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعد ما صار مقيما
في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك
السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه من ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار
مسافرا كذا في المبسوط بعد اي بعد وجود المغير ولو تكلم اي هذا الرجل المسبوق فالحاصل ان المسبوق
يصلي اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لانه مؤد وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه
فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باقٍ فانه يصلي ركعتين وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق
بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدي نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلوتهما انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق
وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاضٍ
شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام في الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتدٍ لكن الشرع
جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء
لان معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي للجمعة بعد الوقت فلا تؤثر
في فعله نية الاقامة وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم يتغير في نفسه فلا يتغير ما بني عليه وهو القضاء
بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه يؤدي في الحال فيجوز ان
تعمل نية الاقامة في تغيير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان تكون صلوته على خلاف
وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في
مبسوط الشيخ رحمه الله فان قيل نية الامام الامام يعتبر لخروجه عن حرمة فاما المقتدي فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته
معتبرة قلنا المقتدي تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما لخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة قوله واصل ذلك
استدل اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اي اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل
اللاحق ان هذا اي اللاحق وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام نفي لقول زفر رحمه الله فانه جعله مؤديا

خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدي خلف الامام سواء كانا سنا فصار اي اللاحق قاضيا لما انعقد له
احرام الامام عليه الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضي ما انعقد له
احرام الامام وانما يقضي ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الامام
الان المتابعة والمشاركة لما لم يتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا فلم يتغير الاصل اي ما دام
الاصل وهو الاداء لا يقبل التغيير لا يتغير المثل لان القضا خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل وقد
تم ههنا بيان الاصل ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يتغير الامام وقد وجد المغير في صلوة
المقتدي تمت صلوته لعدم المانع للمغير من العمل لقبول الاصل التغير لانه موجب من كل وجه فاعتراض المؤثر
المغير يؤثر فيه قوله بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضا
وانما قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولاه فقوله
ايضا دل على ان مسئلة التكلم توافق مسئلة المسبوق وانما تخالفان مسئلة اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو
لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا على مسئلة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف
المسبوق ايضا قوله واما القضا فنوعان اي القضا الخالص نوعان واما الذي يشابه معنى الاداء فقسم اخر
ومعناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضا الذي
فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضا بمثل معقول او غير معقول ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم
خلوصه لا ينفى بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم الى اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب
بالنظر الى معنى اخر ولا ينفى ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا وتقدير الكلام اما القضا فنوعان قضا بمثل معقول
وقضا بمثل غير معقول اما القضا الى اخره واما احتصر اعتمادا على ما ذكره في اول الباب قوله مثل الفدية
في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله
والفدية والفداء الذي يتخلص به عن مكروه توقاه قوله او ثواب النفقة اي الانفاق في الحج باحجاج النائب
واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض
الذي لا يستطيع الحج ادا لم يزل مرضه حتى مات فاداه فعليه حجة الاسلام والمؤدي تطوع الا ما عرفنا جوازه
بحديث الخثعمية وقد ورد في حق الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانها فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر
ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على
سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم المأمور من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال
عامتهم للآمر ثواب النفقة وسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان
الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه
وانما سقط عن الآمر الحج اما لان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولان الواجب
عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في
طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال
حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر يشترط اهليته لا اهلية النائب كما في الزكوة ولا افعال
لما لم يجز النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال لانا نقول
فرض الحج لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم توجد وانما وجدت النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع
عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الاخبار في هذا الباب يشهد به فانه

علي

مارم

عليه السلام لسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افتجزئني ان احج
عنه فقال عليه السلام نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سنذكر وقول ان اصل الحج يقع عن المحجوج
عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير صارفا منا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل
انه لو حج من غير ان ينفق من ماله سقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في
الفعل واذا ثبت هذا قلنا قوله وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب
الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير
معقوله مع كونها معقوله ظاهرا ان تعالى انما جعل فعل نفسه في قضا الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب
النفس في الفعل الثاني لحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعله
نفسه الا يرى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت
المثلية معقوله سيما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات المتعينة قوله لا صورة ولا معنى اما عدمها صورة فظ
واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضا الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة
الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اي رايا وفي قوله لا انا لا نعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في
قوله فيما بعده وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه تعرف ذلك بالذوق واما جا التفرقة من قبل
انه قد قيل بين الفدية والصوم مماثلة وهي انه لما صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الانتفاق بذلك
الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم تنقل المماثلة بوجه ما بين الانفاق
وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله ولكنا استدراك من حيث المعنى يعني
لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق للحج لا يجوز اثباته بالراي لكنا جوزناه اي المذكور وهو الفدية
بالنص قوله قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين
نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه واشتد
عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية وقرا ابن عباس رضي الله عنهما يطوقونه ويطيقونه اي يكلفونه على جهد
منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان
يكون هذا معنى يطيقونه اي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا في الكشاف وذكر في التيسير وفي قراءة
ابن عباس رضي الله عنهم الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه وفي قراءة حفصة رضي الله عنها وعلى الذين لا
يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه قوله وهذا مختصر اي قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه او وهذا النص مختصر اي حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
بالاجماع اي باجماع القائلين بانه غير منسوخ او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن بمعناه مجمع
عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة
ويمكن ان يجري على ظاهره اي هذا النص مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله
منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم ولا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن
العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهم وثبت اي قيام الانفاق مقام الافعال في
الحج بحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور في الكتاب وروي عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان امراة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت
على الراحلة افاحج عنه قال نعم وقال رجل ان اختي نذرت ان تحج وانها ماتت فقال عليه السلام لو كان عليها دين اكنت قاضيه

قال ثم قال فاقض الله فهو احق بالقضا كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة اى لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها افتجزئنى بالهمزة اى تكفيني عما وجب في ذمته ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحا اى احرم عنه بنفسي وأودى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الروايه وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قام مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئله الا ان ثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمُر احدًا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به ارايت اى اخبريني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه ارايت ضالة كذا اى اخبرني عنها اماكان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقديره المذكور ههنا نعم لا يقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور في عامة الكتب فثبت انه هو الصحيح ورايت في الاسرار في حديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اماكان يجزي قالت بلى قال فدين الله احق ومعنى قوله احق اى بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق الذي لا يقدر الا عليه وفي بعض روايه المبسوط الله احق ان يقبل وقيل معناه فدين الله اولى بالقضا وفي بعض روايه المصابيح وفي بعض النسخ قضيتيه بالياء وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة جيده قال شاعرهم يا ام عمرو ام ولا تُهِيه معتمًا بالكبر والتيه ليتك اذ جئتنى هكذا كما بدا تيه الكلبية كذا في الحواشي الحامديه ثم في حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قاس رسول الله عليه السلام قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين ان امتنع فيه من القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر والظاهر انه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه يصل اليهم من المديون او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر بوجه قوله ولهذا قلنا متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكنا جوزناه بالنص اى ولعدم تصرف الراى فيما لا يدرك قلنا ان ما لا يدرك مثله ولم يرد فيه نص سقط لان ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال في الصلوة لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا وقوله تغير احتراز عن نقصان الركن لنفسه في الصلوة فان قوله نقض الصلوة في اركانها يحتمل ذلك قوله ولهذا اى ولما ذكرنا ان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه سقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا في الزكوة مكان خمسة جياد يجزى اى سقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون لانه ولا يضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المودى قد صح ولزم حتى لا يملك اخذها الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي يتحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا الا ترى انه لو ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لزفر وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا يجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولا معنى لقول من قال بسقوط اعتبار الجودة

للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه الا ترى ان ما روى عن النبي عليه السلام انه قال في صوم يوم الشك ان الله تعالى نهى عن الربوا أيقبله منكم واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اى باب العباده تعالى عليه ان يودى فضل ما بينهما ووجهه ان الجوده متقومه من وجه فانها تتقوم في العقود وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا وزنه عشره وقيمته عشرون بعشره لم تسلم المحاباة للمشترى وكذا في تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى ان ما لا عبرة به اصلا وهو تغير السعر الى زيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا في شرح الجامع للمصنف وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين لتتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يودى الى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يودى الى الربوا من وجه دون وجه لمن حيث ان الفقير يأخذ من الغني لا يملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يودى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك فالحق ملحق بالحقيقه متحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا انه كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقراء فانها تعتبر كما قلنا اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا تعتبر كما في مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم له الدراهم الزائدة قوله ولهذا قلنا اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخواته لا يقضى فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمى قلنا ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمى قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمى كسجود السهو في الصلوة وجب جبرا للنقصان لا قضاء لما فاته الا ترى انه يجب ايضا اذا زاد على الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضا كذا هذا ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للراى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفديه في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت ان وجوب الفديه عند الياس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفديه في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل وقوله بلا نص حال عن الفديه اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصه قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفديه في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما نعرف بعد ان شاء الله تعالى واذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفديه فالصلوة بالتدارك اولى ويحتمل ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل بذلك الاحتمال فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال النافي اياه لكن وجوب الفديه في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفديه في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مودى والا فليس به باس لانه يكون حينئذ برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فتبين ان ايجاب الفديه في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لم نحكم بجواز الفداء في الصلوة مثل ما حكمنا بجوازه

في الصوم لانا حكمنا بجوازه في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة فضلا فان محمدا رحمه الله قال في الزيادات في هذا اي في فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال يجزيه ان شاء الله تعالى في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث فان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفديه ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في ساير الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوه مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلاله وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلاله بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلاله من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سوآ كان ما يتعدى في ذلك الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجنايه على الصوم في ايجاب الكفاره المكيفه المقدره وهنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفديه غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلاله كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطه او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حده بمنزله صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وقد لزم على الشيخ مسئله اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحيه عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحيه بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح بها اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمه كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحيه تثبت قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحيه لانه هو المشروع في باب المال كما في ساير العبادات الماليه من الزكوه وصدقه الفطر لان معنى العباده وهو مخالفه هوى النفس بازاله المحبوب عن يده يحصل به الا ان الشرع نقل القربه من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقه في ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوه ليكون اول ما يتناولوا من طعام الضيافه ومن عاده الكريم ان يضيف باطيب ما عنده والمال الصدقه يتصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزله الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقه تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقه ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربه من عين الشاة الى الاراقه لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبا فيتحقق معنى الضيافه في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحيه اصلا دون التصدق فلم نعتبر بهذا الموهوم ومعنى التصدق في معارضه المنصوص المتيقن به وهو التضحيه فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال اي احتمال ان يكون معتبرا احتياطا ايضا كما قلنا بوجوب الفديه في الصلوه احتياطا وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها فوقه وهو اي نقل التضحيه نقصان في الماليه الى قوله في الهبه معترض فيتبين المسئله اولا ثم نكشف عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد رحمهما الله له ان يرجع فيها ويجزيه الاضحيه وقيل ابو حنيفه مع ابي يوسف رحمهما الله وجه قول محمد ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيها كشاة القصاب وهذا لان القربة لم تقع بعين الشاة بل بالاراقه بدليل ان ما اديت به القربه لا يجوز ان يبقى على ملكه والعين باق على ملكه بالكليه

لم يستهلكه ويورث عنه ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان للاملاك الخبيثه سبيلها التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربه لم يقع الا بالاراقه بقي الحكم فيما وراء الدم على ما هو الوضع لا للاضحيه والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقه لان الفايت لا يعاد فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحديهما واكلها ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبه وباع جلدها فرجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع ولابي يوسف ان القربه كما تتادى بالدم تتادى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبره للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقي قربه فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله تعالى ولو لم يتعلق معنى القربه بما بقي لبقي على حكم ساير الاغنام فتتادى القربه باراقه الدم وبابطال حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربه لم تتادّ به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما ادى من القربه بالعين الا يرى انه يصير بعد الرجوع مالا يتمول كساير الاموال كذا في الاسرار فيحمل رحمه الله على سقوط التمول نقصانا فيه لا باعتبار طهور معنى القربه فيه ونحن اعتبرناه اثر القربه ثم الغرض من ايراد هذه المسئله في اثناء الكلام ان معنى التصدق في النقل الى التضحيه حاصل ايضا من وجه لان التصدق تنقيص المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحيه تنقيص المال بالاراقه او التنقيص مع ازاله التمول عن الباقي فيكون تشابها من حيث المماثله قال المصنف في شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربه من التمليك الى الاراقه فثبت المماثله بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقه مقام التمليك وفيه شبهه المماثله فان محمدا رحمه الله قال القربه لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب له لا يسقط حق الواهب قبل التمليك فدل ان القربه لا تتم الا بالتمليك واذا كان بينهما مماثله من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحيه وجب التمليك بالشاة او القيمه لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الاخر وقوله الا انه احتمل جواب سوال وهو ان يقال لما ثبت اصاله التصدق في التضحيه بما ذكرتم والنقل الى الاراقه لمعنى الضيافه ينبغي ان يخرج عن العهده بالتصدق في ايام النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعه لو صلى الظهر في منزله يخرج عن العهده وان كان مامورا باداء الجمعه لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقه الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وهي واجبه بالنص في هذه الايام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها تثبت بالنص ايضا كوجوب الجمعه فيجوز ان تقابل الجمعه فوقه والدليل على انه اي وجوب التصدق كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا في التضحيه لا انه مثل للاضحيه غير معقول كالفديه للصوم انه اذا جاء العام القابل اي ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحيه والحال ان هذا وقت تقدر فيه على مثل الاصل اي على مثل اصل الواجب وهو الاراقه اذ الاراقه للاراقه مثل من كل وجه او معناه على المثل الاصلي فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق كما في الفديه يعني من وجب عليه الفديه اذا قدر على الصوم سقط عنه الفديه وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلي في الباب الا انه اي التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذي بينا وهو ان الاصل في القربات الماليه التصدق ووقع الحكم به اي حكم الشرع بوجوبه لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقه وان كانت الاراقه اصلا يبطل بالقدرة على المثل الاصلي كما في الفديه وقد وقع كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقه المنصوص عليها في ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا واليه اشار بقوله ايضا وذكر في شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحيه انما لا يسقط التصدق لانه مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحيه ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحيه للقدره عليها كما ان المثل في حقوق العباد اذا فات ووجبت القيمه ثم عاد حقه بالقدره على المثل

وههنا لما لم يُعد الفائت دل انه مثل اجلى وبعض اصحابنا قالوا انما لا نعود الاضحية لان المثل وجب وتاكد
بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما في المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس وقضى القاضي
بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا ههنا قوله وقد وقع لفظ الا ان في هذه المسئلة في ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن
فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصدق اصلا وفي هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثاني
استدراك عما يلزم هذا الاحتمال من استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل يعارض فيلزم ان يجوز
التصدق في ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدراك دفع ذلك الاحتمال والثالث
استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل وقوله
على ما نبين اراد به في شرح المبسوط لان في هذا الكتاب او هو تبيين بالثناء اى ظهر وقوله فنقل الى هذا اى النحر
متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم قوله واما القضاء الذى بمعنى
الاداء الى آخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد بانه تكبيرات العيد فاما ان كان يرجو ان يدرك
الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ
الامام كيلا تفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم
يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على
الركب سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتى بها في الركوع لانها قد فاتت
موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا ياتى بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخر من
الوتر في رمضان وخشى انه لو قنت فاته بفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع والدليل عليه ان الامام
اذا نسى التكبيرات لا ياتى بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع
من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حُسِبَ منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو
وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقى محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع في
حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان
الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء وكان هذا احتياطا لا تعليلا ومقايسة كما قلنا في الفدية في الصلوة
بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه بالقيام بوجه وبخلاف الامام اذا سها
عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا نعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته
فنعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان
القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الاعلى اذا المضادة او المفارقة بينه وبين القعود انما
تثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من
الانحناء وذلك لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكره الامام الاسبيجابي رحمه الله واما حكما فلان من
ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة وقال عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد
ادركها وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة يحتاط في اثباتها فيثبت بشبهة الاداء
قوله الا ترى قيل تقرير وتاكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل آخر استوضح به ما تقدم وليست
اى تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح ما روى عنه يكبر ثم
يهوى لانه يخلو اذن حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام

كان

اى تكبير الركوع في صلوة العيد
حسب من تكبيرات العيد لانه
لو لم يكبر للركوع في صلوة العيد

كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع وبهذا قال في الجامع الصغير ويكبر
مع الانحطاط اذا قرا الفاتحة في الاوليين ولم يزد عليها قرا في الاخريين الفاتحة والسورة وان قرا في الاوليين
السورة ولم يقرا بفاتحة الكتاب لم يعدها في الاخريين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك
الفاتحة يقضيها في الاخريين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة
وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد في الجامع الصغير وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله
انه يقضيهما اما السورة فلما نذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف انه لا يقضى واحدا منهما اما الفاتحة
فلما نذكر واما السورة فلانها سنة في الاوليين ولما كانت سنة في وقتها كان بدعة في غير وقتها ولا يقضى وجه
الظاهر ما نذكر قوله وكذلك السورة يعنى كما ان تكبيرات العيد تقضى في الركوع باعتبار شبهة الاداء فكذلك
السورة اذا فاتت عن الاوليين يؤتى بها في الاخريين لشبهة الاداء وان كانت قضاء ظاهرا وذلك لان موضع
القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذ المراد
والله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشرع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذى يوجب العمل وهو ما روى عن على
رضى الله عنه القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اى تنوب عن القراءة فيهما كما نقل لسان الوزير لسان الامير
وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابى قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يقرا في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة
الكتاب كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا لان القيام في الاخريين مثل القيام في
الاوليين في كونه ركن الصلوة والدليل المعين غير قطعى فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها
اعتبارا بهذه الشبهة وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى الخبر الواحد وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضى الله
عنه انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه ترك قراءة السورة
في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر كذا في المبسوط ويلزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء
السورة التى هى دون الفاتحة في الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة
التى هى اكد في الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الاخريين نفلا كان اولى فقوله
وهذا جواب عنه اى ويكون قضاء السورة لشبهة الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاوليين سقطت
لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع
له قراءتها في الاخريين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ما عليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن
عن ابى حنيفة رحمهما الله او على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما
كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغييرا للمشروع وذلك ليس في ولاية العبد اليه
اشار شمس الائمة وحاصله ان شرعية قراءة الفاتحة في الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب
نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين اداء
فان قراها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذى فيه جهة الوجوب وان قراها مرتين كان
خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك يسقط ولا يقال لما اسقطت احديهما
الى الشفع الاول لم يبق تكرار معنى لانا نقول بقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النقل انما يتصور
على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء وقوله السورة لم يجب قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعنى
لا نسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن ثم اذا قضى السورة قال بعضهم

واما حقوق العباد فهي تنقسم على هذه الاقسام اما الاداء الكامل فهو رد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين وما اشبه ذلك حرا ذا ملكه في ذلك اذا سلم عبدا في ضمانه وعندهما هو السلم كامل للكل لانه عام السلم وهو عيب عندهما
... الامام ... الموقوف ... الامام

تقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه في بعد
من التغيير كذا ذكره المصنف في شرح المبسوط **قوله** على هذا الوجه اي على الاداء والقضا منقسما كل واحد
على اقسام ثلاثة كما في حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد
عليه الغصب والبيع واداء الدين اي على الوصف الذي وجب ثم عد اداء الدين من هذا القسم وان كانت
الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين
الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف وراس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذا
له حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه
كان استبدالا حينئذ وانه موقوف على التراضي فعرفنا انه عين ما وجب حكما الا ترى ان القضا مبني على
الاداء او على تصوره وذلك منتف هنا بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضا فيؤدي الى ان تسليم العين لا يكون
اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع نعلم ان تسليم العين في حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء
المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا **قوله** مشغولا بالجناية
بان جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك
في يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته او ما اشبه ذلك اي الجناية والدين بان رده مريضا او مجروحا
او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض
فنقول اذا غصب عبدا فارغا ورده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع
في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة
بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين رجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلم
مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب
بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي هذه المسائل اصل الاداء
موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح
الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه
عيبا لا شك فيه لان العبد الذي حل دمه او طرفه لا يشترى به اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو
عيب بالاجماع واما الشبهة في كونه استحقاقا فوق العيب فهذا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التي
ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق عقوبة
كالبهائم وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي يتوقف وجوب العقوبة عليه يوضحه ان
المشتري اذا اشترى عبدا وولي القصاص يأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كما في
المرهون ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس واما ملك بالبيع
المالية وبحل الدم لا تفوت المالية ولا تصير مستحقة وانما تتلف المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاه المستحق
باختياره بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء ولا ينتقض به التسليم
وكان هذا بمنزلة ما لو سلم زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد
كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق هناك هو الذي تناوله البيع
وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل
عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب

وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطاري
عند الغاصب فما دام لم يسقط عدم الرد المستحق الذي به يبرأ عن عهدة الضمان فبقي بحاله فاما التسليم بحكم الشراء
تقدم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن
انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض
فان قيل يشكل على هذا الفرق ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث رجع بالنقصان لا بالقيمة
كما لو سلم المبيع حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم نفرقا بين الغصب
والبيع في الحبل وفرقا بينهما في الجناية **قلنا** لان الاصل في الحبل هو السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق
الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد الغاصب فلم يبطل به حكم الرد كما لو حمت
الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب
الذي كان عند الغاصب انما كان لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى
الذي كان عند الغاصب وان كان ذلك غير موجب لما كان بعده وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن
المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين
وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري من الاصل فكانه لم يقبضه واما
قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب القصاص مستحق في حق من عليه الا انه
ينبغي من له الحق عفوا باختياره والبيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل
متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم في هذا الوجه المستحق
كانه المالية ولانه لا تصور بقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية ومن مستحقه بالسبب الذي كان عند البائع
فيجعل ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان ما لا ينفك عن الشيء بحال فكانه هو الا ان استحقاق النفسية في حكم
الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يدي المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء
فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قتل فقد تم الاستحقاق ولا يبعد ان يظهر اثر الاستحقاق في حكم الاستيفاء
دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم الاستيفاء
حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا قتل من عليه القصاص خطا كانت الدية لورثته دون من
له القصاص وهذا بخلاف الزنا فان بزنا العبد لا تصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء
ذلك لا ينافي المالية في المحل والتلف حصل بخرق الجلاد او لضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه
واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان
هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب
حتى لا يمنع صحة البيع فللشبهة بالاستحقاق قلنا عند الجهل يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند
العلم بشيء لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به واما الحامل فهناك السبب
الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لا موت الام من الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني
اذا جلد وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب نسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب ولم يوجد
ذلك حين ردها حاملا وههنا الواجب على البائع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب
كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم
كذا في المبسوط والاسرار واذا حققت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسلمين وان الخلاف المذكور مختص

تسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة الى حيث قيل اسقص السلم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضي سابقة لا اخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة الغصب ورده مشغولا وفي مسئلة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظ التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقيل اسقص الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل وفي قوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسئلة الدين خارجة من الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الثياب لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع يجب قبل هلك ولم يقل هلك او بيع علم ان مسئلة الدين على الوفاق وقوله تسليم كامل اى تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اذا كان كاملا اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا **قوله** واذا الزيوف هو جمع زيف اى مردود بقال زافت دراهمه اى صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزايف ودراهم زيوف وزيف وهو دون النبهرج في الرداءة لان الزيف ما يرده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنبهرج ما يرده التجار وربما يتسامح فيه بعضهم واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فكانها هو اداء فاصل الحق تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لم يجوز بها في السلم والصرف يجوز مع ان لا استبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم بشرط مجلس العقد واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا يرجع بشيء على المديون وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد ولهما ان استيفا الحق قد حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساويا له قدرا وانما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضا بالضمان على القابض حقا له ممتنع اذ الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض حقا له ولا طالب له ممتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس واستحسن ابو يوسف رحمه الله تعالى تضمين مثل ما قبض ليحيى حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتاديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشيء يحكي عينه وانما يصير الزيوف حقا له اذا سقط حقه في الجودة واما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما بطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المديون او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف رحمه الله فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق ولهذا اى ولكونه اداء باصله لانه لا مثل له اى للوصف منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اى اصل الاداء للوصف اى لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف رحمه الله ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف بجريان الربوا فيما بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة رحمه الله ويدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يمكن من الرد وطلب الجياد وكذا من ليس له ولاية المطالبة عن الغني ان لم يعقد الدين شيئا وههنا رب الدين يمكن من المطالبة اصلا ووصفا بطريق الجبر

ما امكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء لحقه **قوله** والاداء الذي هو في معنى القضاء الى آخره رجل زوج امراة على ابيها عبد الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع فان استحق الاب نقضا بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم ينقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اى ابا المراة واللام للعهد بوجه من الوجوه اى بشراء او ميراث او هبة او نحوها لزم الزوج تسليم العبد الى المراة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المراة يجبر على التسليم ولو اراد ان يدفع اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه يلزم القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل وفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد نقضا ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده واذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد لزمه الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين **ولا يقال** كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم **لانا نقول** انها كانت مولاة عائشة رضي الله عنها وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي عليه السلام وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال ان الله تعالى قبل صدقتك وردها عليك حديقتك ولان تبدل الوصف تتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل محل التصرف الثابت للبائع الى الحرمة وحرمته الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء آخر واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه اى العبد لانه عين حقها ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها والفقه فيه ان العقد حالة وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لا يصح وانما وقع تمليكا لمثل ما ليه العبد في الذمة فكان المهر ماليته الا ان مالية العبد مثل لما في ذمته حقيقة وماليته محل آخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر الجزء والظن متى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي تحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المراة بعين العبد كالمشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف في المرهون وانما لا ينقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف لا الى خلف ولو لم تنقض بطل حق المراة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لانه لو نقض بطل

وسعد ابن الجلال عن غصب طعاما فاطعمه المالك وعلى قول الشافعي لانه ليس بادا بالماموريه لانه غرور او المرء لا يتحاشى في العادات عن مال الغير في موضع الاباحه والشرع لم يامر بالغرور فيبطل
الاداء نفيا للغرور وهكذا في ...
يكون عذرا ... مر كلاوى

حق المشتري الى حلف وهو الثمن ولو لم سعض بطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يوخر
الى ان يفك الرهن وهذا اى ولكون العبد غير المسمى في الحكم قلنا اذا قضى القاضي بقيمته بعد الاستحقاق
ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين ولا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان الحق نقل من العين
الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عن العين في حكم الملك كمن غصب شيا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله
فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم
عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا
عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه قوله وتتصل بهذه الجملة
اى بما ذكرنا من اقسام الاداء تتصل مسئلة مبنية على الاداء وهي ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه
فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه بريء الغاصب من الضمان
عندنا وفي احد قولي الشافعي رح لا يبرا وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك بان احدث فيه فانقطع
حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه
قميصا وكساه لا يبرا عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه
منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب بريء عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام
خواهر زاده رحمه الله له انه ما اتى بالرد المامور به فانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا
يستفيد البراءة الا بالرد المامور به فاذا لم يوجد صار ضامنا ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له
الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا في حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا تضرر به المغصوب منه
لانه اقدم على الاكل بناء على خبره انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله وحمله الى عياله فاكله معهم
فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على الغاصب كذا ذكره شمس الايمة رح فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية
الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر وحجتنا في ذلك ان الواجب على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك اما من حيث
الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ما كان فائتا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو
تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق العلة
المسقطة كما ان جهل المتلف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه
واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن عرف سراق في الطريق فاخبر ان الطريق
آمن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيا وانما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد المغرور
ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضا ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب
هو الرد المامور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب
الا ترى انه لو جاء الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب بريء الغاصب من
الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله ليس بادا مامور به اذ لا بد للمامور به من ان يكون
حسنا والغرور قبيح منهي عنه فكيف يكون مامورا به اذ المرء لا يتحاشى اى لا يجتنب ولا يحترز في العادات من
مال الغير في موضع الاباحه لان المانع من التصرف في مال الغير الشرعية او المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة
لا يبالي باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاء له على نفسه واذا كان كذلك كان
التلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فبقي الضمان على الغار فبطل معنى الاداء اى بطل اتصاله الى المالك حقيقة
ردا للغرور المنهي عنه وحاصله هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس باداء لكونه غرورا وقوله ولو كان قاصرا

لثم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعي رحمه الله ولم يذكر في الكتاب وهي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة
بجميع التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الا يدا اباحه فكان اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل فاجاب
وقال لو كان قاصرا كما زعمت لتم بالهلاك كما في اداء الزيوف عن الجياد مع انا لا نسلم انه قاصر بل هو كامل لانه
ايصال للحق الى مالكه اصلا ووصفا وقوله ما اعاد الا يد الاباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا
يتصور في حق المالك الا جهة الملك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فانما
وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرط صحة
الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عذرا لانه تقيصد فان الرجل يعتبر به فوق تعثره بنقصان اعضائه فكيف يصح
عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعني يسلم هذا المعنى الى المالك فرض على الغاصب
وقد اتى به بجهله بان هذا ملكه لا يصح مبطلا الا ترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق
هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده نفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري
اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن
لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو
جواب عن قوله المرء لا يتحاشى في العادات عن مال الغير يعني العادات انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة
وقيد بالصحيحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لها تعتبر
وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يحب
لاخيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يومن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه
فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك يجب ان يكره اتلاف مال الغير وروي عن
بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقيل لي الحريق بعيد من دكانك فقلت
الحمد لله ثم قلت في نفسي هب انك نجوت من البلاء الا تهتم للمسلمين ما تهتم لنفسك فانا استغفر الله من
قولي الحمد لله منذ ثلاثين سنة واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لها في الديانة غير معتبرة فلا تصلح ناقضة
للاداء الموجود حقيقة قوله كامل وقاصر قيل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء
الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء فصارت الاقسام
بهذه الاعتبارات اربعة عشر ويحتمل ان لا يجري هذا التقسيم فيها لان صفة القصور في المثل انما تثبت اذا
تحقق الوجوب في الصفة ليمكن تفويتها قصورا فيه كما في الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس
بلازم في القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورته الواجب دينا في الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف
الجماعة دينا في الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير فبفوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل
بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه وكانت الاقسام بهذه الاعتبارات ثلاثة عشر وهذا
بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثابت له فيه شبهة الوجوب من حيث انه سنة
موكدة ولكن اثره يظهر في الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك ويرجح جانب الفعل على سبيل التاكيد
دون صيرورته دينا في الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبهة الوجوب ثبت القصور في الاداء بفواته ولعدم
الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعائر فيليق بالاداء الذي ينبئ عن الشرع
والرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبهة الوجوب دون القضاء الذي ينبئ عن التقصير في الامتثال وهذا قيل يكره
قضاء الصلوات في المسجد علانية واما قضى رسول الله عليه السلام ما فاته غداة ليلة التعريس بجماعة ليغتاظ

الاداء وحده فان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضا سنة الفجر وتداركه الورد الذي فاته بالليل كحاجات السنة وكان يجب ان يكره القضاء بالجماعة في القضا لما قلنا انه لما كان مبنيا على الفائت اشبه الكراهة كما اشبه شبهة الجواز بظاهر الحديث **قوله** وفي باب القروض الا عند الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضا لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فهذا كان من اقسام الاداء **فان قيل** ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضا شبيها بالاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض في حكم العارية حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الاداء **قلنا** بدل القرض عين المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا ولا نظر فيما وراء موضع الضرورة فهو كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضا بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضا بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضا المحض ليدخل فيه القضا المحض وغير المحض **قوله** بحقيقة الجبر جبر الكسر جبرا اي اصلحه والغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده وهو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل **وهي** المغصوب من كل وجه فكان اي المثل صورة ومعنى سابقا اي على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وسمي الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فلا يجوز المصير الى القيمة الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع عن ايدي الناس ثم تصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط **قوله** فالقيمة فيما له مثل كالمكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة اذا انقطع مثله عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معتدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا بالقيمة فكان اولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة صورة ومعنى وروي ان عائشة رضي الله عنها كسرت قصعة لصفية رضي الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها فاستحسن ذلك رسول الله عليه السلم وروي ان اعرابيا جاء الى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارى ان يأتي هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان رضي الله عنه وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدي مبني على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذي هو القيمة بخلاف

المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن رعاية الصورة والمعنى **توضيحه** انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله في العبد لا يجوز للتفاوت الذي بينهم ولا يعرف قدرا لواحد من الجملة قطعا **واما** حديث عائشة رضي الله عنها فتاويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان بعد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة **واما** حديث عثمان رضي الله عنه فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضا بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان رضي الله عنه والانسان غير مواخذ بجناية بني عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك من بني عمه لفرط ميله الى اقاربه واستصلاحهم به كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** وهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله الى اخره والمسالة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان القتل والقطع من شخص واحد او من شخصين واما ان كانا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والاخر خطأ وان كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيد بالعمد اي قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اي قتله عمدا قبل برء اليد انه الضمير للشان اي الشان ان الولي يتخير ان شاء قطع ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبني على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رحمة من الشرع علينا **وقالا** ليس له اي للولي ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه فصار قتلا والفعل الثاني فيهما اتمام لما توقف عليه القطع ويحقق له بدليل ان حكم السراية بعينه فكان جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثاني انشاء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطاين وتخلل برء بينهما يجب دية ونصف كما لو حصلا بشخصين وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص اخر فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا هنا **قلنا** هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اي تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل وانما يقتل نفوس بواحد لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم يجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء **قوله** الا ترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تتصور السراية بعد فوات المحل والقتل ينفسد عليه صلاحية للحكم وهو زهوق الروح فوق الاول لانه ليس

يوجد الى الازهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى الفعل ابتداء الا ترى ان
القاتل لو كان غير العاطل كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص
عليهما ويوضح قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لما حل المذكى بعد جرح
السبع ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني
يصلح ناسخا كما يصلح محققا فلهذا اخترناه بين الوجهين **قوله** ولهذا قلنا اى ولكون المثل الكامل اصلا في
ضمان العدوان ومقدما على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة
رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به
حتى لو صبر الى مجيء اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما
اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة رحمه الله
ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك وابو يوسف
رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل
خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه
فانقطع كذا في المبسوط **قوله** ولهذا لم نضمن منافع الاعيان الى اخره اى ولكون المثل الكامل او القاصر
شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا او معناه ولكون
العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده فهلك
عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا نضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل واعلم بان المنافع لا تضمن
بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي رحمه الله تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مع
ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت ثم الخلاف في
مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على اختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على
الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا تتصور الازالة في الزوائد لحصولها
في يد الغاصب فكذلك المنافع لانها زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس
الا اثبات اليد المبطلة وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على
العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو الفرع على المثل المذكور وعدمها لا على اثبات
اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد كما تضمن بالاتلاف بلا خلاف فيتحقق ما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف
احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية ثم منافع
الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو
استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف
العبد وجه قول الشافعي رحمه الله في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان وانما قلنا
انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي والمنافع منا
او من غيرها بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشيا لا بذواتها والذوات تصير متقومة لا
بمنافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها واما العرف فلان الاسواق

انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستاجر المرء جملة ويواجر متفرقا
لابتغاء الربح كما يشتري جملة ويبيع متفرقا واما الحكم فلانها في الشرع عرفت اموالا متقومة حتى صلحت مهرا
وورد العقد عليها وضمنت بالمالية في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد لا يجعل ما ليس بمال مالا
وما ليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها
لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه ولعلمائنا رحمهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين
طريقان احدهما نفيها في المالية والتقوم عن المنفعة اصلا وثانيهما باثبات التفاوت في المالية بينهما بيان
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا متقومة ولا تضمن بالاتلاف كالميتة والخمر وذلك لان صفة المالية للشيء بالتمول
والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا
والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان مبناه
لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لا يسبق
الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما **ولا يقال** المنافع توجد
محرزة ضرورة احراز ما قامت هي به **لانا نقول** ان ذلك يوجب انها تكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه
واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب
منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض
مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمنا لاحراز الارض وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في
المنفعة ايضا لانه لا يحل المعدوم ولا بانه مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود ولا بانه بعده وهي لا تبقى
في الزمان الثاني ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز وبيان الثاني ان ضمان العدوان
مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا تضمن بالاعيان كما
لا تضمن الدون بالعين والردي بالجيد وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما تقوم بغيره
تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظ وكذا المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ما يبقى وبين ما لا
يبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين
لا يضمن في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند
الاتلاف حتى ان الحجر خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع
مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم
او الدنانير اولى فالشيخ قد اشار بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله الى التفاوت
من ما يبقى الى اخره الى الطريق الثاني **قوله** الا ان ثبت احرازها استثناء منقطع من قوله وليس لما لا يبقى صفة التقوم
اى وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان ثبت احرازها شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو في الحقيقة
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد ثبت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها
زمانين فجاز ان يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا في باب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في
باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد بحيث لما اجاز العقد شرعا ثبت الاحراز ضرورة بناء عليه
فلا يثبت في غير موضع العقد **ولا يقال** قد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره
يجب عليه نصف العقر لصاحبه **لانا نقول** منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان
في مقابلة العين حكما ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر

واما يجب الحد وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول
المعنى وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها جواب اخر عن هذا السوال يعنى لما
كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المستاجرة مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد من
محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة
ثبت حكم العقد فيها فثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى
الحقيقة معتبرة قوله وهذا اصح اعلم بان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المعدومة في باب الاجارة كالموجودة
حكما لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما ثبت في المنفعة دون الدار فلا بد
من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المعقود على مثال الحكم في المحقق
فانزل المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصار المنفعة مذكورها
مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود فصار كالنطفة في الرحم تعطى لها حكم الولد الحي باعتبار العرضية
وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في كونها شرطا للعقد
لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط حقيقته
في المنافع اذ لا وجود لها حال العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقيما الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد
ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم تاخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع
حقيقة ساعة فساعة ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما
اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا لكلامهما
شرعا فجاز ان يتاخر بقاء العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر فيحكم الشرع بالانعقاد
عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الى الفضل الكرماني رحمه الله ففي الطريقة الاولى
يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم يتعدى في المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين
فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ عن السوال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان ثبت احرازها
بولاية العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم
الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح ووجهه ان ما قاله الخصم قلب للحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا
وما قلنا ابقاء الامر على حقيقته وتاخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتاخير والتراخي كما اذا اوصى بما
يثمر نخيله يتاخر حكمه الى حين وجود الثمرة لا انها تجعل موجودة ولان اقامة السبب مقام المسبب في الشرع
امر شائع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدوث الملك
مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له في الشرع استمرار مثل استمرار
ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح قوله الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي جواب اخر
عن ذلك السوال المقدر بطريق التوضيح وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال
لا يصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي المقيس عليه وصف يفارق
به المقيس وهو الرضا لان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان العدوان
فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان هنا فصار هذا القياس كما قيل
مس الفرج حدث كما اذا مس وبال والغرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكر اولا
انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز

دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كما في الاتلاف والغصب واما اثبات التقوم والتزام المال
بطريق التراضي فموجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب ثم الانفصال عن لزوم العقد
على ما ذكره اولا ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يتميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يوخذ حكم الفاسد من الصحيح
ولا يجعل الفاسد منفصلا اصلا قوله ولان التفاوت قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من
وجهين احدهما ان العين يبقى والمنفعة لا يبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسه
فجمع الشيخ بين الوجهين بين ما يبقى وبين ما لم يبق وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وبين ذلك
ما لم يغيره قوله تفاوت فاحش قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يوثر في المنع من ايجاب الضمان
بعد المساواة في الوجود كما اذا تلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه يضمن الدراهم ولا مساواة
بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في
البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود فاجاب الشيخ رحمه الله بان التفاوت بينهما فاحش
لا يبقى معه المساواة بينهما فيمنع من ايجاب الضمان وهذا لان المالية انما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان
وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان
مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء والمالية صفة للموجود فاذا كان الموجود غير قابل
للبقاء كيف تكون المالية فيها مثل ما في المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما
يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانا وازمنة كثيرة لان
الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما
تشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الاخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء
ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليس من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع
التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله باعتبار الحاجة اليها فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا
التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس قلنا
ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان
فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس على ما ذكر في المبسوط وعندنا
يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا فان قيل في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي
اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم
والغاصب ظالم والحاق البخس بالظالم اولى قلنا حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز
تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة
ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت
اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتاخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى
واما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه نقضا القاضي وما يستحق بالقضاء الذي هو حجة
الشرع لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان تاخير الاصل اهون من ابطال الوصف يوضح ما ذكرنا انا لو اوجبنا
عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان
لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لفوت شرط في حقنا وهي انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم وقوله الا ترى
توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه وتفريع وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط

واما القصاص فمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم او اضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثلا النفس يعني بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا تشابه بل ان له والهذا فلما ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وفيه احياء الذي هو المقصود اقرب فلم يجز المال مع امكان القصاص مثل ولان الانسان
كذا ذكر

اوبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا **قوله** ببطلها اصلا اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البايع يرى خيريته في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذي راى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق اخر ولا بد من شرحه ايضا فنقول **قوله** وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها لا تتقوم في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ولما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فثبت تقومها في ضمان العدوان ايضا ثم اجاب عنه فقال ان القياس يابى ثبوت تقومها لما مر من الدلايل ولكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم تكن الى التقوم حاجة فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى **قوله** وانما قلنا ذلك اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم والاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال فثبت ان لا ابتغاء بالمال المتقوم ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امراة على رعي غنمها سنة جاز قال الله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه ولا يثبت شيء من ذلك بالعدوان يعني لا يثبت به اصل المال ولا افضله فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شيء ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا افضل **قوله** لان المال ليس بمثل للنفس صورة وهذا ظاهر ولا مماثلة بين الادمي والابل والدراهم صورة ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا تساوي بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الادمي هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل مثلا للمال لخبر يخالفه صورة متساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء ادمي عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كما في الاحرار **قوله** ولهذا قلنا اي ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود واما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وفي قوله الاخر موجبه القود او الدية والخيار الى الولي في التعيين لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهذا ينصص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولي مخير بينهما ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطا فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى انه يقضى به ديونه وينفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذ التشفي يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطا لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف نفع الخطا الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفي الصدور نظرا للولي وابقاء للحيوة مشرعيته لا لنفي الضمان الاصلي لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد فيجب بعمل فيه اسقاطه وتوريث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الحكم بينهما على سبيل التخيير ولنا انه

المتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتفويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم فان المال ليس بمثل للمتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له صورة لانه قتل وافنا ته حيوة كالاول ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول ولهذا سمي قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فيتقدم القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا **فان قيل** كان المال ليس بمثل للقصاص او للنفس فكذا القطع ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل **قلنا** المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقتل صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب في الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلي مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية في القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلي دون الدية التي لا مماثلة بينهما وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه وان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع **قوله** وانه اى القصاص الى الاحياء الذي هو المقصود من شرعية الضمان اقرب بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القائم مقامها في معنى الحيوة لا محالة انجبارية ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا المال اذ كان المال لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان في القصاص حيوة لنا وذلك في شرعيته واستيفائه اما الاول فان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثاني فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بعترته على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله سمى دفع الهلاك من الحي احياء قال تعالى ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا فيكون في القصاص حيوة اولاده وفي حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسمى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب واما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه يمتنع القاتل عن القتل وما استيفائه قد يمتنع الولي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلهذا كان القصاص اقرب الى المقصود **قوله** وانما شرع المال جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطا فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر لتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات المعجلة في الدنيا فلا يجوز مواخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطا لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع الياس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيكون في ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت نفسه له مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور واذا ثبت هذا في الخطا ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما يكون في معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص لحرمة الابوة واذا عفا احد الوليين يجب للاخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهو

انه جني بعض نفسه بعفوا احدهما فكان ذلك في معنى الخطا فوجب المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص
لان تعذر الاستيفا لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما يثبت
عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطا اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطا بل هو ثابت في غيره من الصور كما
ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جميع قوله وهذا اي ولما ذكرنا ان ما ليس بمال لا يكون المال
مثلا له فلا يجوزان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضا لم يضمنوا
لولي القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمنون الدية له وكذا اذا قتل رجل عليه القصاص انسان اخر لا يضمن
لولي القصاص شيئا وما ذكر هاهنا يدل على ان عنده يضمن لولي القصاص الدية كالشاهد ورايت في التهذيب
ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص في تركته ولو عفا
وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبي
لا يضمن عنده شيئا لولي القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكر في الاسرار ايضا وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق
وقوله او بقتل القاتل اضافة المصدر الى المفعول لان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح
في مرضه على الدية تعتبر ذلك من جميع المال ولو اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا
كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطا وكذا القاتل اتلف عليه حقه المتقوم فيضمن وان لم يضمن عنده كما هو المذكور
في التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف الشاهد
فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفا دون
المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشار في الاسرار ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم
فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في
حق الاستيفا وشرعيته لمعنى الاحيا فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من
اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا تعتبر من جميع المال
قوله واما شرعت الدية جواب عن الخطا الذي هو المقيس عليه للخصم فقال لا يجوز القياس على الخطا لان
وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان
بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو
بل حسنا لقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة
فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كان الشهود اتوا عليه بفعل مندوب والمراد من الاهدار
هاهنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله وهذا اي ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال
قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا
وعند الشافعي رحمه الله يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا
عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا في المبسوط وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني في مسئلة
رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي رحمه الله لا يلزم المراة اذا ارتدت بعد الدخول لا تضمن
للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغير الاعتقاد
لا في النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسئلة
الردة فيحمل على ان له في مسئلة الردة قولين وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فعلى استقر

مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المراة سقط مهرها لان الفسخ
من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل رحمه الله تمسك الشافعي رحمه الله بان
ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت ثم من ضرورة تقومه
في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف
ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما في الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعها على
مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى عن المال مقام اصل
القيمة بتراضيهما ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف
مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع
للسكن والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فلا يماثلا
ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي بمعنى تفرع الادمي منه فكان معتبرا به معنى وانه خلق مالكا للمال
والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله واما تقوم بالمال بضع المراة جواب عما استدل به الشافعي
رحمه الله انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما المتقوم عند الثبوت بضع المراة لا الملك الوارد عليه ولا
يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يتملك مجانا فان
ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك
الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ولا يقال عدم
توقفه على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف المتقوم بلا شهادة
بان باكله او يلقيه في البحر صح هذا ولو اتلفه عليه انسان ضمن لانا نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه
الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله وهذا اي
ولان تقوم البضع لاظهار خطره لم يجعل له اي للبضع حكم التقوم عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج
او عند زوال ملك الزوج عليه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك عليه
فاما عند زوال الاستيلاء عنه والاطلاق فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير امراة صح ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها
من زوجها لم يصح قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال
لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضا بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر
عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر
المثل تاما ولا تغرمونه بل تغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا
بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وهذا القدر
يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى انما لزم وسائه ان عود المعقود عليه
اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم يكن لها نهاية النكاح
ثم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها في النصف فهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم
او كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع وكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك
عند الرجوع ولا يلزم عليه ان الابن اذا اكره امراة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع
به على الابن ولم يوجد منه ما يصير الفرقة به مضافة الى الاب لانا نقول هو باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة
مضافة اليها واذا وجب نصف الصداق على الاب فكانه الزمه ذلك او قصر يده عنه فلذلك يضمن وهذا الجواب

هو مختار المتاخرين وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل الدخول على شرف السقوط فان المراة اذا ارتدت والعياذ
بالله او قبلت ابن الزوج سقط عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه
ذلك فلهذا ضمنوا ولكنهم قالوا لا نسلم التاكيد بل المهر كله وجب متاكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده الا الوطي الذي
جرى مجرى القبض على ما عرف ولين سلمنا التاكيد فلا نسلم ان تاكيد الواجب سبب للضمان الا ترى ان الشاهدين
لو شهدا على الواهب باخذ العوض حتى ابطل حكم القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم يضمنا
للواهب شيا وقد اكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء كذا في الاسرار ولما كان جواب
المتاخرين اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ **قوله** كما قال الشافعي متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على
ما ظنه البعض فان عند الشافعي رحمه الله اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا
وان كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج
لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما شيا لانهما ان
اخرجا السلعة عن ملك المشتري فقد ردا اليه الثمن والاصح هو الاول لانهم اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع
بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سوا كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر
وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيا كذا في التهذيب فالشيخ رحمه الله بقوله تاما كاملا
كما قال الشافعي رحمه الله اشار الى هذا المذهب **قوله** مثل رجل تزوج امراة على عبد اذا تزوج امراة على عبد مطلق
وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول وعند الشافعي
وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق
لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح وهذا لان المقصود بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لا تصير
معلومة فلا يصح الزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية
فكذا اذا سمى عبدا ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة
ما ليس بمال الا ترى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان
يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية مال
وجب ابتدا والجهالة المستدركة في التزام المال ابتدا لا تمنع صحته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح
اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كما في
الزكوة اوجب الوسط نظرا للفقرا وارباب الاموال وهذا بخلاف تسمية الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما
جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الاخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم
الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فيتحمل فيما بني على المسامحة وهو النكاح دون ما بني على المضايقة
وهو البيع واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب ولو اتى
بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم القيمة قضاء لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب وهذا لا يجب
القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هنا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف معلوما
باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا بعينه واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف
اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل
وهو العبد المسمى لا يتحقق اداوه لجهالة وصفه الا بتعيينه اي بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر
الى المفعول ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اي القيمة اصلا في هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار قبل العبد

الذي يقضي به فكان تسليمها من هذا الوجه ادا لا قضا لان القضا خلف عن الادا فيثبت بعد ثبوت الاصل لا
قبله فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اي مساوية له في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد
اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا يتخير الزوج وانما يتخير هو دون المراة لان اعتبار القيمة انما
وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المراة بخلاف العبد المعين او المكيل او الموزون الموصوف لان المسمى
معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضا خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل **فان قيل** فعلى ما ذكرتم ينبغي
كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعي رحمه الله الا ترى
انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى **قلنا** انما
تفسد التسمية في المسألة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء
وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او
دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا
العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا بمعرفتها ولما
كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة
يجب وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله**
ومن قضية الشرع اي ومن حكم الشريعة في هذا الباب اي باب الامر ان حكم الامر اي المامور به يوصف
بالحسن والمعنى ان ثبوت الحسن للمامور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذه الصيغة يتحقق
في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة
والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امره يقال خالف امر السلطان ثم اختلف
ان الحسن من موجبات الامر من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث
هو من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا
فعندهم لا حظ له في ذلك وانما نعرف ذلك بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليله
ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
كما في الميزان وذكر في القواطع وذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شي ولا
تقبيحه ولا يعرف حسن الشي وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك بها الاشيا فيدرك به ما حسن
وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر
النعم وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعم وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيآتها وقبح
الزنا وشرب الخمر قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده موكدا لما في العقل والية اصحابنا
ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم والية ذهب كثير من
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم واذا عرفت هذا فنقول
الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه موصوفا بالحسن بكونه مامورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات
الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة ولا نقول انه اي
حسن المامور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا واشار بقوله بنفسه



الا ان العقل ليس بمدرك اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان ما زعم الخصم انه يدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان تطلب تحقيقها من علم الكلام وان نقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المامور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء فدل الامر على كونه حسنا والعقل آلة هاد لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رايت بخط بيجي **فان قيل** الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل عرض قبل الوجود كيف يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة **قلنا** هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معاني زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محدث بحدوث قائم به لان ذلك الحدوث محدث يحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما تقتضي وجود غير يكون متعلقا بين الصفة والموصوف وللاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان

باب بيان صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب اي في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن بحال سواء كان مكرها او غير مكره كالتصديق وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض الشروح وفيه مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن قلنا ان اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لان انتفاء اللازم بانتفاء الملزوم وقيل معناه ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف اي كونه مامورا به كالتصديق فانه مامور به في جميع الاحوال وضرب يقبله اي يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مامورا به في حالة الاكراه وهذا احسن ولكن سياق الكلام يأباه وما ذكره

شمس الائمة ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعني به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وضرب منه اي من الذي حسن لمعنى في نفسه ما الحق به حكما لكنه يشبه ما حسن لمعنى في غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة لا يقال اي ذلك الغير الذي هو المقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذي قبله وهو الطهارة والسعي فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه من حيث ان ما هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المامور به وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد اجتمع الحسن بالاعتبارين في شيء واحد كالمراة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة ونظيره الطهر المحلوف بادائه فان اداؤه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه **قوله** نحو الايمان بالله تعالى وصفاته احترز عن ايمان من يوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وقوله غير انه نوعان ليس بمجرى على ظاهره لان النوع لا بد من ان يوجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار ولا في التصديق على ما اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار وهو ركن واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلم اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان فالايمان بالله تعالى هو تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة وبان الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن به موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء الاحكام في الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر فيجري احكام الاخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا كافر عند الله تعالى وهو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو مؤمن من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشيء لا يبقى بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فاجاب في اثناء كلامه الجواب عنه بقوله الاقرار ركن ملحق به اي بالتصديق في كونه ركنا لكنه استدراك عن قوله هو

ركن اى الاقرار مع كونه ركنا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس
معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يقتضي ان لا يكون
الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه
وقيام السيف في مسئلة الاكراه على راسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه
لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا واما في غير هذه الحالة فعدمه
مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلفة في الاتيان
به لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فيصلح ان يكون ركنا وان كان دون التصديق مختار في التصديق احترازا عن التصديق
حالة الياس فانه لا ينفع اصلا كان مؤمنا يعني عند الله تعالى واما قال ان يتحقق ذلك لان التصديق الاختياري
مع عدم التمكن من الاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله وكالصلوة عطف من حيث المعنى على قوله والاقرار
هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثاني فكان قوله والاقرار هو ركن
ابتداء بيان الضرب الثاني وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذي
هو الركن الاصلي في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني فكالاقرار الذي هو ركن
ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل
السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم
المعظم حسن في الشاهد فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت راس العبادات قال عليه السلام الصلوة عماد
الدين وقال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلوة لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر
الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون
الحسن حقيقة في ذاته او حكما ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والقسم الاول باعتبار احتمال
السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله فحصل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم
الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل فكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان
ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد
الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكرنا بادنى تامل ثم قال ههنا واما
الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم
المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر بناء على هذا يكون قوله وكالصلوة
عطفا على نحو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفا على
الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة ويدل عليه ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله الا انها ليست
بركن جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التي تدل على
ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا لا اما في الصلوة
فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة
حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه قوله صار حسنا لمعنى قهر النفس بيان ان
الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى وعدوك بيد على ما جاء في الخبر انه تعالى
اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين

جنبيك لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله
تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحل لكم الطيبات كلوا من طيبات
ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا ليس بحسن وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
الذي هو من خواص الرحمن لا لنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وعقلا
وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد
من الصحابة ما انت يا مكة الا وادى شرفك الله على البلاد وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة
شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساوي في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان
هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة
على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم العهد لانه
طبع ولا يقال لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لمخالفة
هواها لئلا تقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت
مجبولة على صفة الاحراق غير مختارة وكذا الفقير ليس بمستحق اداء العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وانما قال
ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى
الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا وكذا البيت ليس بمستحق
للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد
فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب
على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا
فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالحج قلنا انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به
عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره
والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت القبلة بيت المقدس
وجهة المشرق وهو بقي حسنه عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت
من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث اليه
اشار الامام العلامة بدر الدين الكردري في فوائد التقويم فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار
والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهي
على الاطلاق تتوقف وجوب حقه لعناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد
فانها لجوران تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فتجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الادا واعلم
ان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف ذلك مع لا
قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر وعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب
الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدا بالصلوة لكن
حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرية لكن
قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف يأبى هذا الاحتمال ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن
والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن في الايمان والصوم واخواته دونها لانها مشابهة
للحسن لغيره م

قوله واما الضرب الاول من القسم الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتادى الا بفعل مقصود
مثل السعي الى الجمعة ليس لغرض مقصود اذ ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن وصار
مقصودا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا تتادى به بل بفعل مقصود
بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره في كونه حسنا
لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال عليها والمشي بلا سرعة فانه روى عن عمر
وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا
فيه وليس في حدث السكينة فصار من الجمع وغيرها واحب الفقها انه يمشي في الجمعة على هينته كذا في شرح التاويلات قوله
وكذلك الوضوء اي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس
بعبادة مقصودة اي لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد
وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ولا يتادى به اي
بالوضوء الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونها حسنا لغيره ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد
وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان يتوصل بالماء الى اداء الصلوة اذ لو
اشتغل به هنا يفوته الصلوة لا الى خلف فيسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه وكان فرضه التيمم
كذا في المبسوط قوله ويستغنى اي الصلوة عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط
في الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء
وقال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيمة واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر
العبادات ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وانه لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكنا نقول صحة
الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد تحصل الطهارة
التي هي من شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوة وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير مقصود
بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط
السعي الى الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة لحصوله في المسجد لا كونه
عبادة فعلى اي وجه حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله والضرب الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره
وذلك المعنى يتادى بالمامور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنازة اما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه
لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب وسال نبي من بني اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله
تعالى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية انصفوا عبادي وعمروا بلادي فادمت لهم الملك
وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفر واعزازا
للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى واما صلوة الجنازة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صار حسنا بواسطة اسلام الميت الا يرى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء
حق الميت المسلم قوله وذلك اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر
والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا
لغيره اذ حصول المقصود باتيان المامور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله

وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله لكنه خلاف الخبر لانه روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يبرح
هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وعن عمران بن الحصين رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل اخرهم المسيح
الدجال قوله كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان
ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الواسطة وهي
كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيئته فهي تثبت باختيار العبد
وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد
للرب عزت قدرته فتكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى عن فعل العباد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها
تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيه فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة ثم حكم
النوع الاول مع ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او بالاعتراض ما يسقط بعينه
وحكم الضربين الاولين من القسم الثاني واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير
حتى اذا حمل انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل
المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعدمه
نقصان فيما هو المقصود واذا سقط عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعي يتم اداء
الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الائمة
قلت الوضوء مساو للسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول
الرجل في الجامع بالسعي وقد تحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما تحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا تحصل بدون
صفة الطهارة كما لا تحصل الجمعة بدون كونه في الجامع وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن اخرهم لا تبقى فرضية
الجهاد ايضا وكذلك حق الميت حتى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق او كفر سقط حقه
وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود ومتى لم تقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة
باقية على الولي وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له
وجب بمنزلة السبب الموجب ولا يبقى الحكم بدون السبب كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة ثم الشيخ لما ذكر في
اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله واما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا فيختص
بالاداء دون القضاء اي هذا القسم يتاتى في الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي
والحسن الاضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه
فلا يتاتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة ثم الحسن باعتبار الغير انما يثبت في هذا القسم
مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا تصح ان يكون مامورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة
توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك اشارة الى الغير المفهوم من
قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار للحسن لعينه حسنا لغيره بواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من
اداء ما لزمه اي يقدر عليه وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء دون الوجوب
اي دون نفس الوجوب وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء
دون الوجوب اي دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الالات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة والاول هو
الصحيح وعليه دل ما ذكر القاضي الامام وشمس الائمة في كتابيهما واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف

الله نفسا الا وسعها اى طاقتها وقدرتها اى لا يامرها بما ليس في طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط لصحة
الامر واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا
رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقال الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم
الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شعيرتين واما التكليف بما
هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وساير الكفار الذين ماتوا على كفرهم
فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف تصرف في عباده ومماليكه
فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق ولنا ان امتناع التكليف اما ان يكون لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا
لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم
حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد
سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء وعندنا
وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن
وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء ويعرف بيانه في
الكلام في علم الكلام فاذا ثبت هذا فيقول ما ذكره الشيخ ههنا من قوله وهذا اى اشتراط هذه القدرة فضل
ومنة من الله تعالى يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عندنا كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره في
بعض مصنفاته ان المكنة لا اصله مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والميسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص وما ذكره القاضي الامام في
التقويم ان الشرع جعل هذا شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب
عامة اهل السنة ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشريف
فضل من الله تعالى ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شيء على ما عرف في مسئلة الاصلح والله اشار بقوله عندنا وبناء
التكليف على هذه القدرة واشتراطها له عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة
لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل للانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في عامة الشروح
ولقايل ان يقول هذا التاويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق
لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالاوجه ان يصرف الاشارة في قوله وهذا
فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد
الفعل المامور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المامور به نقل الحكم
عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف
سلامة الالات وصحة الاسباب لصلاحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة فاشتراط هذه
القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا
للفضل الذي اشير اليه المراد وعليه دل سياق كلام شمس الايمة فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها
يتمكن المامور من الاداء عرفنا انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتادى المامور به بالقدرة الموجودة وقت
الامر وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل
وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم المامور فان النبي عليه السلم كان رسولا
الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن

الامر قبل وجود المامور يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن يشترط ان يتمكن عند الاداء
الا ترى ان التصريح به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون حسنا قال
الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي فثبت بما ذكرنا ان
التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التي هي سلامة الالات وصحة
الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة قوله وهذا شرط في اداء حكم كل امر اى ما ذكرنا من القدرة سلامة
الالات شرط في وجوب اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المامور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا على ان الطهارة لا تجب على
العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعمال الماء حقيقة وتاويله اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لا يجوز له
التيمم كذا في المبسوط وفي فتاوى القاضي الامام فخر الدين رح ان كان المعين حرا او امرأته جاز له التيمم في قول ابي حنيفة
رحمه الله لانه لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ في قوله والوقف على احد القولين ان العبد يجب عليه
الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين بعينه يدل لا يجوز له التيمم عند الكل فثبت بما ذكرنا
ان قوله واجمعوا مأول بما ذكرنا وعلى ما روي عن محمد رحمه الله انه ان لم يجد من يحسنه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون
مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز يعارض على شرف الزوال بخلاف
مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله وعلى من عجز عن استعماله اى حكما بان خاف نقصان بدنه بان ازداد مرضه
بالتوضي او بمالي بان لا يجد الماء الا بثمن غال واختلف في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف
القيمة فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر فيه الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي
يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة وهو لف ونشر
مشوش قوله وكذلك اى وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اى المكنة ولهذا كان وجوب الاداء
بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء لان تمكن السفر المخصوص به اى بالحج لا يحصل دونهما اى دون الزاد
والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة
عبارة عما يحمله وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب حينئذ يتعلق بالمكنة الميسرة وهي
ليست بشرط بالاجماع واما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف
وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لا يصح بناء الحكم عليه لا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث
يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق فهذا هو القدرة بها شيئا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا
القدر من القدرة لا بالزاد والراحلة لانا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب
والحرج منفي واما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء
لا لعين الاداء ولا خلف للحج ثم يتعلق بمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر الا بقدرة ما لية وهي ان يكون متمكنا من اداء
بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر وهو في
اداء الركوع وهذا بخلاف الطهارة حيث تثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل
المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا صفة العبادة مقصودة ومع ذلك صفة الغنى في المؤدي معتبر ولا
يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول
اليه سقط الواجب بالاجماع واما قيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله ولهذا قال زفر رحمه الله
الى قوله قد ذكرنا ان المامور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المامور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع
ليس بحكمه الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الالات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها

عند قصد الفعل في المعتاد والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان
يعتمد الثانية غير ان يتعذر تقدم المشروط على الشرط منع ذلك فنقل الشرطية في الاول لحصول الثانية بها عادة عند
الفعل فيثبت انه لا بد من ان يكون المامور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل يوجد الفعل بالقدرة
الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا فلهذا قال زفر اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر
الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون في اخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض
فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت
التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة
واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف المقعد بزوال
المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا
للتكليف فهذا اولى **قوله** لكن اصحابنا استحسنوا اي عملوا بالدليل الخفي الاقوى وتركوا القياس الذي عمل به
زفر بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة او دلالة انقطاعه اي الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم فيما
دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تم الحيض
تمام العشرة وقد بقي من الوقت شيء قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل
وان انقطع على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتتحرم للصلوة فكان عليها
قضاء تلك الصلوة والا فلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض في حق المسلم ولهذا لا ينقطع
حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم تسيل تارة وتنقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من
الحيض لجواز ان يعاودها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها شرعا فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب
ان يدرك جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب القلة لا ان
يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في سائر الفصول اي كما استحسنوا في
الحيض استحسنوا في ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في اخر الوقت وهو
المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد ذكر في الملخص في الفتوى في مذهب الشافعي رحمه الله ولو زال العذر
المسقط للقضاء كالجنون والصبي والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبيل
الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا وجه الاستحسان
ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر
الى شيء اخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على
الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة التي ثبت بناء على سلامة الالات وصحة
الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فيثبت بهذا
القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء يوضحه ان في اوامر العباد يثبت لزوم
الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال
انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع يثبت
بهذا القدر كذا ذكر الامام التمرتاشي **فان قيل** قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الالات والقدرة
الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة

وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الابصار في الاعمى والمشي
للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح بناء التكليف عليه **قلنا** توهم هذا القدر انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان
المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه
حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان
كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط حينئذ سلامة الات الخلف لانه هو المقصود لا
سلامة الات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات
في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة الات الاصل وهو الاداء بل يكتفي فيه بتوهم الحدوث **قوله** باحتمال امتداد
الوقت عن الجزء الاخير كلمة عن بمعنى من البيانية وتتعلق بالوقت والوقت بمعنى الزمان والباء في بوقف الشمس
للسببية وتتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف
الشمس كما كان لسليمان عليه السلام روي ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد وفاته
صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال
تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا للنفس بما منعها
عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة
او الورد وتسخير الريح بدلا عن الخيل تجري بامره رخاء حيث اصاب الى ما شرع كتاب عصمة الانبيا وكتاب قصص
الانبيا عليهم السلام **قوله** وذلك نظير مس السماء اي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب
الاداء لخلفه نظير اعتبارنا توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا
حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا وياثم في هذه اليمين لان المقصود باليمين
تعظيم المقسم به وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل وقال زفر رحمه الله لا تنعقد
لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لا تنعقد اليمين الغموس
وذلك غير موجود ههنا ولكنا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء
عين محسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه ولو اقدره الله تعالى
على صعودها لصعدها كعيسى عليه السلام وكذلك الحجر محل قابل للتحويل لو حوله الله تعالى فينعقد يمينه ثم
يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم التوقيت
وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الاصل مستحيل فيه بمرة فلا ينعقد للحلف وهو الكفارة **ولا يقال**
اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا وقد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا
الطريق ايضا **لانا لا نسلم** تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق
لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس
كذا في المبسوط **قوله** فصار مشروعا متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة والضمير المستكن في فصار راجع الى
وجوب الاصل اي فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال ثم وجب النقل عنه الى خلفه وهو
القضاء للعجز الحالي **قوله** كمن هجم اي دخل وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول
من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان
ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله
بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك

والامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن متناول القسم الاول من الضرب الاول لكمال الامر فيقع كمال المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل القسم الثاني بدليل وعلى هذا قال الشافعي وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة دل على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة وقالا لو صلى المريض والعبد والمسافر الجمعة بدلا بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا في حقهم واداؤه وان لم يسعوا الى الجمعة بعد

من كذا

ويكون عليه الطلب لزوما لا يقيده بأمر

ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل الى الظاهري في خلفه وهو التراب قوله والامر المطلق اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المامور به حسن لعينه حقيقة او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول وهو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما التحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عداه من الاقسام او معناه يتناول الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اي من التقسيم الاول وهو قوله المامور به نوعان في هذا الباب ويدل عليه ما ذكر بعد ويحتمل الضرب الثاني اي ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب وهكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق في العبادة ينصرف الى حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله تعالى والصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره والحاصل ان بالامر المطلق يثبت حسن المامور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضروري والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد وكلنا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضي ذلك كمال صفة الحسن في المامور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتي اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من الغير لشبهه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه ولان الكلام في الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله تعالى اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى وقولهم يثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك وذكر في الميزان واكثر مشايخنا فالواهذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح لمن قال الحسن عقلي قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل ومن قال هو شرعي فالحسن عنده ما امر به فيجب ان يكون كل مامور به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله وعلى هذا اي على ان الامر المطلق يقتضي كمال صفة الحسن للمامور به قال زفر والشافعي رحمهما الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسنه اي على كون المامور به وهو الجمعة حسنا لعينه وعلى انه اي المامور به هو المشروع في حق من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة لا يجزيه الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعي وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلوة واحدة وقد ثبت انها هي الجمعة في حقه اذ هو مامور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الا ان عند زفر فوت الجمعة بفراغ الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا ذكر في المبسوط قوله وقالا اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم ادى الجمعة فصلاها لا ينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الاعادة وهذا استحسان وجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة او كما اذا ادى الظهر ثم ادى العصر ويلزم ما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء

الظهر

ولنا انه لا خلاف في الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلنا الا ترى انه بعد فوات الجمعة يقضي الظهر والظهر لا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فدل انه عود الى الاصل وبعد ان قضيته الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لا ناسخا فصح الاداء والامر ينقضه بالجمعة كالامر باسقاطه بالجمعة

من كذا

الظهر يجوز عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فالاوجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطلت سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة ثم ينتقض بالظهر قوله وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل يعني في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة لان الفرض العين ما خاطب الاحاد باقامته وللجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقي الفرض كما كان مشروعا والدليل عليه انه اذا فاته فرض الوقت اصلا ينوي قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة مقام الظهر بفعلنا عيرانا ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ونيابة بالفرض الاصلي بدليل ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما تعلق الاداء به ثبت واما الفوت فانما يتعلق به قضاء الفائت فتبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما في الجمعة مشروعة في حق المسافر وصار كان الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت ومثاله وقت رمضان علقت شرعية الصوم بالشهر في حق الكل وسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخر فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا في ان الشهر سبب شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه نهي عن ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل واما المسافر اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوي المقيم في شرعية الجمعة في حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهي رخصة حقيقة لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهي محققة للعزيمة لا نافية لها فاذا اقدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التي هي حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعته كذا هذا كذا في الاسرار وغيره وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط قوله وثبت ان قضية الامر يعني قوله تعالى فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة باداءها فصار ذلك اي الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسمعيل عليه السلام ولهذا سمي ذبيحا والامر ينقضه اي الظهر بالجمعة بعد ما ادى كالامر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وذلك لان قوله تعالى فاسعوا يتناول من صلى الظهر ومن لم يصل ولانه وقع مكروها وسبيله النقض بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهي فلا يكون القول به لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر قوله وانما وضع عن المعذور جواب عما يقال

ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون اداء
الجمعة منه نقضا لما مضى لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفا والى ما اشار الشيخ في قوله لم ينتقض بالجمعة من
بعد فعاله العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا لبقاء الجمعة
بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعد ما حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان
لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المعذور وذلك باطل قوله تختص بالادا دون
القضاء اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضا واجبا عليه حكما لتقصيره لان
التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية ومن لا يصلح سببا للتخفيف فلم يشترط لبقاء الواجب
لان بقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود
شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقا
ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقا التكليف الاول الذي وجد شرطه لا انه تكليف ابتدائي فلهذا
لم يشترط فيه القدرة وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضا بالنص الذي وجب به الادا فاما من اوجب
القضا بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضا ايضا لانه تكليف اخر والدليل على ان القدرة
ليست بشرط في وجوب القضا ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات والحج
وغيرها ونتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا يبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في
حق الادا لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في حق خلفه ولا خلف للقضا فلم يعتبر وبقيت الفوائت عليه فعلم
ان القدرة مختصة بالادا ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتته صلوة في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او
مضطجعا او مومياحيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام
والركوع والسجود كان واجبا ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه لادا لان الشرط في الاداء
اصل القدرة التي تمكنه من الادا قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كان شرطا
في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان تكون القدرة على القيام مشروطا في الصلوة الا ترى انه لو
كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه نعم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون
اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا كما ذكرنا في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب قوله
ولهذا قلنا اي ولعدم اشتراطها لبقا الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عاجزا كليا في احكام الاخرة فيبقى
تحت عهدته مواخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء ولقايل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الاثم
دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه
فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضا فانه اذا فرط في ادا الزكوة بعد التمكن حتى هلك
المال يبقى الواجب في حق الاثم حتى جاز ان يواخذ به في الاخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال
والحاصل ان بقا الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة وتظهر ثمرته
فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت باختياره محالا وان لم تكن القدرة قائمة عند الايجاب ثم
لم يقدر حتى مات لم يواخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب
عليه الادا فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يواخذ به في الاخرة وان لم يكن عليه قدرة اصلا لم يواخذ به وهذا
الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقا مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل
بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك



الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة فاتها يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة
ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقا
ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسئلتين وبعض الحذاق من تلامذة
شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الادا والقضا لان الادا اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه
القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا
القضا اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وهو القضا وان لم يكن الفعل منه مقصودا يشترط
فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضا الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على
توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجوب الادا ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم
ليظهر اثره في القضا وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم
حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقا وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة
كالكفارة بالمال يبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال
الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطا لبقائه ينبغي ان لا يجب
الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين
المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا يسقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجد بعد سنين لا يجب عليه
زكوة السنين الماضية ولكن يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد منهما
متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر
القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم ويدل على اشتراط القدرة في القضا ما مر في باب الادا والقضا ان الادا انما
يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع
واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا في القضا لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات
تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة
وذكر في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتدا وجوب الادا يشترط لبقاء وجود
الادا لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة
وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للادا وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على
التوضي بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة فاما حين الادا لا حين الوجوب قوله فاما الكامل
من هذا القسم اي من الشرط الذي بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة
وهي زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لانها ثبتت للامكان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات
المالية ولم يشترط في البدنية لان اداها اشق على النفس من العبادات البدنية لان المال شقيق الروح
محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر وفرق ما
بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباتها
بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقا المشروط كالطهارة
شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لجواز الصلوة وكالشهود في باب النكاح كما ذكرنا وهذه اي القدرة
الميسرة غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة وقوله شرط جواب لما وفي بعض النسخ فشرط
بالفا فعلى هذا لا يكون غيرت جواب لما وقوله فجعلته تفسير للتغيير وقوله سمحا سهلا لينا الفاظ مترادفة في التقدير

وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط ولا يقال بقا الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كما يستغنى المشروط عن بقا الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا لانا نقول ذلك اذا امكن البقا بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يمكن فبقا العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف بمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر وذلك الوصف اي اليسر فيبطل الحق اي الواجب لانه متى وجب بصفة لا يبقى الا بتلك الصفة قوله ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقا الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكوة تسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج لان الشرع علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الادا ولم يود ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يودى به ومن تقرر عليه الوجوب ثم ابتلي بالعجز عن الادا فيبقى عليه الى الاخرة كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء من النصاب فلما لم يود حتى ذهب المال بعد تمكنه من الادا صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتدا لا غيره كالملك اذا ثبت مبيعا بقي كذلك وان ثبت هبة بقي كذلك وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة ثابتة على اصل ماله فان قيل الباقي عندي غير الواجب ابتدا بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقته وهو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير لا بعد تعيين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن قلنا الزكوة ليست بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق يد الغصب على المال بان ابطل على صاحب الحق حقه من ملك كما في منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كما في منع الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا اشغاله ذمته في التسليم لا الغصب لا يتصور على ما في الذمة ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع ما دام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الادا اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكر الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الادا عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله راي في اختيار محل الادا ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليودي من محل اخر فلا يضمن كما في الاسرار والمبسوط قوله علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدرة ميسرة بدليل اختصاصها ان الممكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بملك المال ليكون الواجب قليلا من كثير وبدليل ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينتقص به اصل المال وانما تفوت به بعض النماء غيران الشرع اقام الممكن في النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة النمو من ضرب حرج

نعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة والى الوجه الثاني اشير في الكتاب وهو المعتمد بل مال مطلق اي عن صفة النماء فيتبدل الواجب اي من اليسر الى العسر وكان على الاول فلا يثبت الا بسبب اخر كصلوة المقيم لا تتغير الى الركعتين الا بتغيير وهو السفر وكذا في العكس قوله ولا يلزم جواب سوال وهو ان يقال لما اشتراط النصاب في الابتدا للتيسير كاشتراط النماء لان الممكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب كما شرط في الابتداء به ولو هلك بعض النصاب في الابتدا لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى بقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه فقال لا نسلم ان اليسر في اشتراط النصاب بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الا ادا ربع عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتدا كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسرا يتعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط في الابتدا ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغني والشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغنى بالمال الذي جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغنى به لولا مال اخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغنى لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا ينضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان والاماكن فتولى الشرع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لا لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب اكثر منه في النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر على رب المال من ايتاء خمسة من مائة درهم كما ان ايتاء خمسة من المائتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين الفا واذا ثبت انه شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقا الوجوب فيما بقي من المال وقوله ولكن الغنى وصف جواب سوال اخر يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يحصل به اليسر وجب ان لا يشترط في الابتدا ايضا لان الزكوة لا تجب الا بقدرة ميسرة فقال الغنى وصف لا بد منه الى اخره قوله الاغناء من غير الغني لا يتحقق فان قيل الاغنا الواجب تمليك ما يدفع به حاجة الفقير دون الاغنا الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغني لا يتحقق قلنا المراد به نفي صفة الحسن عن الاغنا اي الاغنا بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق فلم يكن مامورا به شرعا لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لا حواج المودي ويويده ما ذكر القاضي الامام في التقويم ولما شرعت اي صدقة الفطر للاغنا عن المسئلة لم يكن الفقير اهلا لوجوبها فتصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى ان جنس الاغنا المامور به متعلق بالغنى الشرعي دون اصله ونص عليه شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغنا بصفة الحسن من الغني واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مامورا به شرعا فان قيل حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي ايضا فانه الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم الى ما اتوا بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قلنا بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال الله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فقلنا لا يحسن الاغنا من غير الغني لئلا يودي الى الامر المذموم فاما من احتص بتوفيق من ربه واوتي قوة في دينه حتى اثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو احسن من الاغنا الصادر من الغني قال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول قوله لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صار

وبعد اتلاف او استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما للاول لانه صار في حق الواحد دينا لصاحب الحق حتى المستهلك متعديا على ما هو الحق حقا تاما في حق ما هو الحق فصار الواجب على هذا التعدي بمنزلة المعاوضة ... الموسر او الحنث في اليمين ثم اعسر ... بالعموم لكن الوجوب متعلق بالقدرة المتيسرة ... عليه لكن الشرع حتى عند حمام القدرة بالمال والحنث بتيسر ... مذكور

اهليه هو العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كان القدرة الممكنة في الفعل في الصلوة امرا زايدا على الاهلية لا اصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للتيسير كاشتراط الاهلية لا اصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه الى الفرع ولا يقال لما كان النصاب شرط الاهلية لا شرط التيسر ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه لانا نقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذي تعلق به اليسر لا لفوات النصاب الا ترى انه اذا هلك بعضه بعد الحول يسقط الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة بفوات جزء من النصاب لا سقوط الكل بفوات جزء قوله وهذا اي هلاك النصاب بخلاف استهلاكه بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او اتلفه مجانا بان القاه في البحر مثلا فانه لا يسقط الحق وان فات النماء والملك كما في الهلاك لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق وهو الفقير بيانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار متعينا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الاصح بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوي الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا اخر لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الاصح لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء واذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما لادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة لم يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذا جعل قائما تقديرا بقي الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالنماء تقديرا وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان فكذا هذا ولانه مخاطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا نقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصده فاذا هلك بآفة سماوية فلا صنع من جهته يجازى به بسقوط الواجب ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الافطار لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا ولان الساعي لا ياخذ ذلك الواجب بل ياخذ واجبا اخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة الامام البرغري وغيرهما قوله وهذا قلنا اي ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا كذا والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا يترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا ولا يقال عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة لانا نقول وذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لا بد ان يصدر واحد منها منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة جزءا من القران او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا لا تتخلص مني فالمقصود منه تاكيد ما اوجب عليه من الشهر والتعب لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عليك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اختر منها ما يتيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية بكون تلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى

مجز

ولانه تعالى الى الصوم لعام العجز عدا وان العموم مع لزوم العدم في المستقبل ولم يعتبر العجز في عدم سائر الاوقات وهو العدم في العمر لكنه اعتبر العدم الحالي الا ترى انه لو كان ... لم يجد ... ثلاثة ايام والعدم العجز بالعمر ... اعتبر العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات حتى اعتبر العدم ... عن ... ثم دامت القدرة ... فكانت ... بعد ... كفور

وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الواجب واذا كانت مختلفة في المعاني غير متماثلة فيها كما في الصورة فحينئذ يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما نصف صاع من بر او غير ذلك مما تماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان ما فيه تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا والتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير واعلم ان ما ذكران التخيير يفيد التيسر انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المامور مخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة مذكورة في عامة الكتب قوله ولانه نقل دليل اخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اكلم فلانا او فعل كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل التمكن مع احتمال حدوثها في العمر ليبرأ عنها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة واستدل على ان المعتبر العجز الحالي بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فانه تعالى نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا بآخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالي وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفر به اجزاه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغايب عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الاستطاعة الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعني كان المعتبر العجز الحالي فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار والصوم في القتل معتبر في جميعها العجز الحالي في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اي الكفارات من قبيل الزكوة وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم في الصوم كذلك لانه اخر ما ينقل اليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين ولما ذكر الشيخ ان الكفارات من قبيل الزكوة وقد فارقها في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على افتراقهما دون الزكوة وفي ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله الا ان المال ههنا غير عين يعني الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص بمال دون مال اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذي عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا يبقى القدرة بهلاك العين على ما مر من بعد اي من بعد الحنث او من بعد الهلاك دامت اي

[left margin] فان اي ... لم ...

[left margin] في كفارة الظهار

[left margin] فيها

ثبت وعن الثاني بقوله ولهذا اي ولكون المال غير عين سادى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من
وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث
فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا وذلك لان بقا الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها
لما شرعت موقتة كان التاخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان
متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا ليعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا
ايضا ليصير استهلاكه تعديا فكان الاستهلاك كالهلاك ضرورة كذا اشير في طريقة الامام البرغري قوله وصارت
هذه القدرة اي القدرة الممكنة في الكفارة على هذا التقدير اي على تقدير انها تدوم باي مال اصابه نظير الاستطاعة
لا تسبق الفعل وحيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا تتقدم الفعل ولا
تتاخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الادا تجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا
تجزيه قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغنى قلنا بطل وجوب
الزكوة بالدين اي بالدين الذي اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط
الزكوة كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين رح لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا لانه اي لان الدين
ينافي الغنا واليسر لان الغنا انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة
الى قضا الدين اصلية فلا يحصل الغنا بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة ومن لا تحل للغني وكذلك اليسر فلم
اذا كان المودى فضل مال غير مشغول بحاجته ويعني بمشغولية المال بالحاجة انه يتعين لقضا الدين لان تفريغ
الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد للعطش واما
ايراد هذه المسئلة في هذا الموضع ليبني عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما قوله لانه قال اي لان محمدا ره
الاصحاب من غير ذكر خلاف عند الشيوع وعدم الاشتباه كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر والمذكور في اصول شمس
الائمة لان المذكور في كتاب الايمان قوله ولم يذكر محمد رحمه الله انه اذا كفر بالصوم هل صرف الى الفاضل الدين ما جوابه في اختلف
المشايخ المتاخرون فيه فمنهم من قال يجزيه وهو الاصح كما اشار اليه في الكتاب في قوله الا يرى انه الصدقة تحل لهذا وفي هذا
التعليل لا فرق بين ما قبل قضا الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق مشغول بدينه فيجعل كالمعدوم في حق
التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق لعطشه فيجعل كالمعدوم في حق
التيمم وقال بعضهم لا يجزيه استدلالا بالتقييد الذي ذكر ره بقوله بعد ما تقضي دينه والتقييد في الرواية يدل على
انتفا ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله لم الصدقة تحل له يدل على
ان الصوم يجزيه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يجزيه قبل قضا الدين فلهذا اختلفوا قوله وجبت بصفة
اليسر لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجب في النماء لا في
اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض
المشايخ وشرط القدرة بعد قدرة توجب هذا اليسر ولمعنى الاغنا بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا
اليوم نص على معنى الاغنا وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول
الله عليه السلام امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا
اليوم ولكن الحكم ثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغنا لما وجب في صدقة الفطر ليدخل الفقير مع قصور صفة
الغنا فيها لقصور النصاب لان يجب الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغنا فيها كان اولى وقوله عم في مثل هذا
اليوم متعلق بالاغنا لا بالمسئلة يعني اغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة ثم قيل المثل زائد كما في قوله تعالى

ليس كمثله شيء والصواب انه ليس كذلك وفايدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على اليوم المعين واما ادخله
اللام في قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة يشتركان فاما معنى الاغناء فمختص
بالزكوة فلهذا افرده باللام قوله وبقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ذكر في مجازات الاثار النبوية ان هذا
القول مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كان له قوة من غنى والظهر ههنا كناية عن
القوة فكان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان
يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه وذكر في المغرب واما لا صدقة الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى فالظهر فيه
مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغنى لوجوب الصدقة لان المراد من قوله
لا صدقة ليس نفي الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغنى فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود
من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل لثبوت الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت
الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغنا الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء ولما ثبت انها وجبت لمعنى
الاغنا نقول اغنا الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغنى لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه ينتظم مصالح
الدنيا والاخرة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب
لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال ثم
الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه
والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه والدين يسقط الكمال اي عن الغنى قال شمس الائمة
وحاجته الى قضا الدين بالمال يعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق لحاجته كالمصروف
الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت
تصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم قوله
شطرا من الكمال اي بعضا منه وشطر الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عليه السلام في
الحائض تقعد شطر عمرها سمى البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع تعلموا
الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم كذا في المغرب قوله ولهذا حلت اي ولانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه
حلت للمديون الصدقة اي الزكوة ومن لا تحل لغني اذا لم يكن كاملا وان تحل قوله ولهذا لا يتادى الزكوة
اي ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغنا لا يتادى الا بعين متقوم اي بتمليك عين متقوم حتى لو اسكن الفقير
داره سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقوم وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير
لا يجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى قال ابو اليسر رح الزكوة شرعت لاغناء الفقير
لقوله عليه السلام اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا انتفاع في نفسه
والاغنا الكامل لا يجب الا على الغني الكامل كما في التمليك بغير عوض لا يحصل الا من المالك قوله ساترة اذ زاجرة
اي ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة
هي ساترة للذنب اي ماحية له قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع الحسنة
السيئة تمحها او هي ساترة لمرتكب الذنب لانه لما خرق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصار
ترقيعا لما خرق وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كسائر العقوبات قوله ولذلك اي ولانها لم تشرع للاغناء ثبتا
بالاباحة في الخاطب بها اي في كونه مخاطبا باداء الكفارة بل شرطت القدرة واليسر بها اي شرطت القدرة الميسرة
وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اي تعلقت او وجبت بالقدرة الميسرة وذلك لا ينعدم بالدين اي

اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخيير واعتبار العجز
الحالي كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين. والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثة فانه اهل اللغة لم يجوزوا عدمته
فانعدم لان علامته بمعنى لم احد وحقيقته يعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا انحرمت اذ ليس له
احداث فعل وذكر في المفصل ولا يقع بعد انفعل الا حيث يكون علاج وتاثير ولهذا قولهم انعدم خطا الا انه
لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطا المستعمل اولى من
الصواب النادر **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها مسئلة العشر تستغنى
عن قيام تسعة الاعشار يعني القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تفتقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته
فان افتقرت اليها من حيث هو عشر كان الجزء لا يفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا تستغنى
عنه بارض نامية بالخارج اى بالنما الحقيقي **قوله** وكذلك الخراج يسقط اى كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج
فكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع اى استاصله افة لانه يتعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض
سبخة لا يجب عليها شيء وكذا لو لم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب
الماء عنها في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليها الخراج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا
ان النماء التقديري بان كان متمكنا من الزراعة فيها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديري في
الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يحمل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حولان الحول في مال الزكوة بخلاف
العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصاب الزرع افة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها
الا انه اصيب فلا يغرم شيئا كيلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض
الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قال شمس الائمة وما وجد من سير الاكاسرة انهم اذا
اصاب زرع بعض الرعية افة غرموا له ما انفق في الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في
الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلا اقل من ان لا يغرمه الخراج **قوله** وبدليل عطف على قوله الا ترى انه لا يجب حيث
المعنى وتقديره وبدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا حط الى نصف الخارج يعني الخراج كله انما يجب
اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج واذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال
التنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوي دينارا والواجب دينارا يجب نصف دينار **قوله** وهذا
اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذي قاسها الشافعي رحمه الله عليه فانه اذا وجب بملك
الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة الممكنة دون صفة اليسر فانه لم يشرط فيه
الاستطاعة بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى ما تقطع به هذا
السفر فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب وذكر في الاسرار
الحج لا يجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد
والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسر لا يشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمه علينا
قوله وكذلك اى وكما ان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الراس
الذي هو السبب بان كان له عبد وجبت عليه صدقة الفطر بسببه فهلك وذهاب المال الذي هو الشرط وان
لم يجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغنا للوجوب لا للتيسير للاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا تستقيم ايجابها الا على
غني كما لا تستقيم الا على معدم لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا في هذا اليوم لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة

فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه وذلك لا يجوز وبيانه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء
الفقير عن المسئلة كان هو غنيا عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامرنا بالاغناء لعاد على
موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسئلة اولى من
دفع حاجة الفقير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى
بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا عن قوته وقوت
من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب
ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء الشرعي وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء
المذكور في الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعي فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لاهليته به ان ثبت بالدليل
ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسئلة فيقع الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف
الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغنى في المؤدي ما ثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب
الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الاغناء الشرعي فاذ ثبت اشتراطه في المؤدي به فكان ما ذكرناه اولى
قوله ثياب البذلة والمهنة البذلة بالكسر ما يبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي
المهنة بالكسر وانكره الاصمعي كذا في الصحاح وفي المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون
البذلة والمهنة ترادفا او قيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التي يلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة التي يلبس
غيرها فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة ما يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبعدا
النوع من المال يحصل التمكن والغنا فاما صفة اليسر فمتعلقة بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذلك
ليس بشرط هنا الا ترى انه لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر فعرفنا
ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغري رحمهما الله **قوله**
ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما في الزكوة
ولو لم يكن واجبه بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة
مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع ما يجب بقدرة ممكنة كان اولى لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغنا
كما قررناه في فصل الزكوة والغنا من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمتنع الوجوب لاجله **قوله** بخلاف الدين على
العبد اذا كان على العبد الذي هو للخدمة دين بان اذن له مولاه في التجارة فتعلقت رقبته به ومولاه موسر
فعليه ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنا ثابت له بما يملك من مال اخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى
عنه غير معتبر للوجوب كما في ولد وام ولد ومدبر لان الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه يشغله بنوع من
خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفي غناه ولا صدقة الا على الغني ثم فرق بين دين العبد في صدقة
الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه في الزكوة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى اخره وبيان
الفرق ان المعتبر في الزكوة الغنا بذلك المال الذي يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان
كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغنا بالية فاما المعتبر في صدقة الفطر مطلق الغنا باي مال كان ودين العبد
لا يمنع لا يمنع الغنا بمال اخر فافترقا **قوله** وهذا الذي ذكرنا اى ما ذكر من باب الاداء والقضاء الى ههنا تقسيم في
صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الاداء والقضاء وتقسيم في صفة المامور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم
الحسن فاما ما يكون صفة للمامور به فانه يرجع اى يعود الى المامور به وهو الوقت اذا المامور به قد يوصف بانه موقت كما
يوصف بانه حسن فلا بد من ترتيبه على الدرج الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود في بعض الاوامر

العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب ... فكان ظرفا محضا لا معيارا والاداء لا يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختل باختلاف صفة الوقت ... فكان سببا

لا القضا الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت وقيل معناه ان المامور به فى الدرجة الاولى اى القسمة الاولى
انقسم الى نوعين ادا وقضا والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواعه فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت
والى غير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعيارا او مشكلا فهو فرع للانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما نوى اليه اشار
الامام المحقق بدر الملة والدين وقال الشيخ الامام استاد الائمة حميد الملة والدين معناه ان المامور به فى الدرجة الاولى
مرتب على الادا والقضا وهذا توقيت فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت
ينقسم الى وقت الادا ووقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى شرح
التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الادا والقضا على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد
واما الموقت انواع فصار الحاصل ان المامور انقسم الى ادا وقضا وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت وبعضه
بدان مجموع اقسام الادا والقضا لا يخرج عن كونها موقتة وغير موقتة فبعض اقسام الادا موقت وبعضها
جميع انواع القضا غير موقت **باب فى تقسيم المامور به فى حكم الوقت** **قوله**
مطلقة اى غير متعلقة بوقت وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى احتمل جواز ادا
بدحى لوفات صار قضا اما اصل الوقت فلابد للمامور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من
وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره **قوله** ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء
فان قيل قد تستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فاى فائدة فى قوله
شرطا للاداء **قلنا** المراد من المؤدى الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الادا اخراجها من العدم الى الوجود
فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمودى نفس تلك الدراهم
التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المودى شرطية الادا اذ لا يلزم من كون الشىء
شرطا لشىء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشىء المعين ظرفا لشىء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء
ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلث بيان ما وقع
به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون
كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للادا فائدة **قوله** الا ترى انه يفضل عن الاداء
يعنى اذا اكتفى فى الادا على القدر المفروض يفضل الوقت عن الادا ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام
الادا وكذا يجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار وتفسير
الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا
فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل فى المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا
عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكد بقوله لا معيارا **قوله** فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف
بالاتيان به فى الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى
احدهما ادا والاخر قضا **قوله** والادا يختلف باختلاف صفة الوقت فان الادا فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت
الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك
تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره فى حل
الوطى وثبوت الشفعة وعدمهما على ما عرف فى فروع الفقه **ولا يقال** يجوز ان يكون اختلاف صفة الادا باختلاف
صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للادا بل السبب فيه الخطاب فلا يصح
هذا الاستدلال **لانا نقول** الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه ولان المراد

م اختلاف الادا اختلاف الواجب فى الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء
وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذى ثبت بالسبب فى الذمة فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فيبقى ان الاستدلال صحيح **قوله** ويفسد التعجيل قبله دليل اخر على سببية الوقت **ولا يقال** لا يصلح
هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة **لانا نقول**
ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق
وهو تغير الادا بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا
لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مفهوميه عينا من غير قرينة واذا انضمت
اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه **قوله** وهذا القسم اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا
اربعة انواع ما يضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا ادى فى اول الوقت الى ما يلى ابتداء الشروع اى فيما اذا
لم يؤد فى اول الوقت ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اى فيما اذا اخر العصر الى وقت
الاحمرار وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة
ناقص ففسرها بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم ما يضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الادا فى الوقت ودلالة
كون الوقت سببا يعنى ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور فى موضعه وهو باب بيان
اسباب الشرائع **قوله** والاصل فى انواع القسم الاول اى القسم الذى هو ظرف واراد بالانواع الثلثة الاولى
دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تاخير
الادا عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعى فيه معنى السببية
يلزم منه تاخير الادا عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية فيه يلزم تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل
واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة
ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل كل الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض **لانا نقول** لا يمكن
ذلك لان فى الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت
وقد بينا ان ذلك لا يجوز فتعين انه لا بد من تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك فى
مطلق الوقت ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الادا ليقع الادا بعده ولما لم يكن بعد الكل
جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه فسد
الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل
على الزائد عليه فيتعين للسببية ولهذا الوادى بعد مضى جزء من الوقت جاز **قوله** ولهذا اى ولكون السببية مقتصرة على
الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلثة والشافعى واصحابه ان الكافر اذا اسلم وقد بقى جزء من الوقت لزمه فرض الوقت
اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب وقد قال محمد رحمه الله فى نوادر الصلوة اداها النوادر
التى رواها ابو سليمان عنه وذكر فيها امراة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شىء قليل
او كثير فعليها قضا تلك الصلوة وانما خص محمدا بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف وهذا
النوع من الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب اولبيان تاثير الاصل ولا يكون لاثبات الاصل لانه لا يستقيم
اثبات الاصل بالفرع وما ذكر ههنا من القسم الاول **قوله** واذا ثبت هذا اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى
بما ذكرنا من الدليل كان الجزء السابق اولى بالسببية اى حال وجوده لعدم ما يزاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود

قوله افاد الوجوب بنفسه اى افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ اخر اليه او من غير ان يتوقف على استطاعة لان السبب لما وجد في حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تاثيره لا محالة ويجوز ان يكون الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ افاد الوجوب نفسه والمراد انه يثبت صحة في الذمة يفيد صحة الادا ولا يأثم بتركه قبل الطلب قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي اذا اتلف مال انسان يشتغل ذمته بوجوب الضمان ولا يجب عليه الادا بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه ادا الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب من له القصاص تسليم النفس لاستيفاء القصاص ثم قال الوجوب امر حكمي ولا امر الحكمي ثبوت بالحكم وحكمه انه اذا ادى ما في ذمته يقع واجبا قوله وافاد صحة الادا لان الوجوب لما ثبت كان جواز الادا من ضرورته على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الادا عندهم لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لا يوجب الادا للحال وقوله لان الوجوب يجوز ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الادا للحال وبيانه ان الوجوب يثبت جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يوجب الادا للحال كثوب هبت به الريح والقته في حجر انسان دخل في عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شئ لان حصوله في يده كان بغير صنعه وكذا هذا بخلاف الغصب فانه مختار متعد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة للتعدي ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لا يوجب الاداء للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب ههنا فثبت الوجوب شاء العبد او ابى ولكن لا يثبت به وجوب الادا لانه ليس من ضرورة الوجوب في الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه كما في ثمن المبيع ومهر النكاح اى الثمن والمهر الثابتان بهما يجبان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الادا فيهما يتاخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال ويتاخر المطالبة الى حلول الاجل وكما في صوم شهر رمضان في حق المسافر ثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الادا في الحال واذا كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الادا للحال بل يتاخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره في وقت الادا اى فوض اليه تعيين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لانه انما طالبه بالادا في كل الوقت لا في جزء معين واذا لم تتعين يبقى العبد مخيرا في الادا في اى جزء شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الادا في اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه قوله واما الوجوب متصل بقوله وجوب الادا يتاخر الى المطالبة يعني الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذي هو علامة ايجاب الله تعالى لا بالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الادا قلنا الاستطاعة التي هي سلامة الالات مقارنة للفعل اى مشروطة لوجوب الفعل لا لنفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الادا في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الادا وذكر الشيخ في تصنيفه في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ادمى شرط في الفعل الاختياري لا في الجبري ولذلك لم يشترط القدرة السابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الادا وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف اما فعل الادا فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الادا لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الادا كذلك وجوب الادا ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الادا غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لو كان مرادا لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد من ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا يوجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الادا ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الادا بالخطاب ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لا يكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب الادا بالخطاب انما يكون عند سلامة الالات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الادا لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف نفس الوجوب يوجب تعجل الادا كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين وحاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الالات وحمل قوله تعجل الادا على حقيقته يعني ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارنا له ومتصلا به ولهذا اى ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجل الادا من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج الى القدرة به ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الادا عن نفس الوجوب كما ترى اذ لا يلزم من هذا التقرير تأخير وجوب الادا عن نفس الوجوب وقيل معناه انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلا قدرة فانها لو كانت مقدمة على الفعل لكانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعا ممن لا قدرة له ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ويصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الادا عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد يثبت جبرا بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي احترزنا عنه في مسئلة الاستطاعة وهذا وجه حسن ولكن لا ينقاد سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا مضمرا وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجل الادا اى وجوب الادا اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز وهو غير جائز ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا قوله وهو كثوب اى ما ذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الادا نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارت به وانما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمراده اذ لا اختيار له في مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كما لا اختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب له فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام

قوله في مسلتنا لم يوجد المطالبة اي على وجه ياثم بتركه في اول الوقت وانما يتحقق المطالبة في اخر الوقت لا قبله
لان له ولاية التاخير الى اخر الوقت والتاخير سائغ المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التاخير فحينئذ يجب
عليه الادا لتحقق المطالبة ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء انه مخير فيه
حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة ثبت ان التخيير لا ينافي المطالبة لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور
تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف وفي اخر اجزاء العمر تعينت المطالبة ههنا
كما في اخر اجزاء الوقت هنا كذا قيل قوله ولهذا قلنا اي ولان الادا لما لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل اخر الوقت
لا شيء عليه ثم استدل على انفكاك وجوب الادا عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اي تراخي
وجوب الادا عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الادا عن النائم والمغمى عليه اذا مر عليهما
جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضا عليهما وتراخي
وجوب الادا لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم فان قيل السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع
لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب قلنا بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت
سببا فبعد ذلك نفي بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب
في حقه سببا لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل الحاجة في الجملة تقع الى
جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف العقيد بالسببية نفي بالوجوب في حق كل من ثبت السبب
في حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة يجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم
كل شخص بذلك وكذلك الاتلاف جعل سببا للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان
والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال
وقد ثبت ان القضا لا يجب الا بعد وجوب الادا لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد
تكلم في اثبات وجوب الادا في حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لايجاب القضا كما مر الكلام مع
زفر رحمه الله في الباب المتقدم وههنا وجب القضا بالاجماع ثم وجوده تعذر القول بانتفا وجوب الادا
عنهما فيولع ان القضا لا يجب الا بما يجب به الادا والادا لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا اما سقوط القضاء
لعدم وجوب الادا وهو خلاف الاجماع او وجوب الادا قبل الانتباه والافاقة وحينئذ لا يصح الاستدلال قلنا
ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الادا على نوعين نوع يكون الفعل فيه نفسه مطلوبا من المكلف حتى ياثم فيه بتركه
الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الالات ونوع لا يكون فعل الادا فيه مطلوبا حتى لا ياثم فيه بترك الادا بل
المطلوب ثبوت خلفه وهو القضا ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسئلة
النائم والمغمى عليه لو وجوب الادا بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه ياثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة
سلامة الالات واما وجوب الادا على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضا ولا يكون الفعل فيه مقصودا فموجود
لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجوب القضا بناء على هذا النوع والوجوب
وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب ويؤيده ما ذكر الشيخ
في شرح المبسوط ان تصور الخروج كاف في وجوب الادا في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام
الادا لانه لو لم يكن للاصل متصورا لصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره
لتحقق للاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضا ان القضا يجب على النائم والمغمى
عليه اذا انتبه وافاق ولا قدرة على الادا لهما حقيقة وانما يجب القضا لما قلنا من الاحتمال وذكر بعض العلماء ان

القضا مبني على نفس الوجوب دون وجوب الادا يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا
الى وجوب الادا او وجوب القضا فان امكن ايجاب الادا وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء
وليس يشترط لوجوب القضا ان يكون وجوب الادا ثابتا اولا ثم يجب القضا لفواته بل الشرط ان يصلح السبب
الموجب لافضائه الى وجوب الادا في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الادا لمانع ظهر وجوب القضا هذا معنى
الخلفية بين الادا والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الادا لوجوب القضا لان السبب الموجب
وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الادا في نفس الامر كما في حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا
الى القضا فلا يرد السوال قوله فتبين ان الوجوب باول الجزء اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام
كما في قوله ولقد امر على اللئيم او بدل من الاضافة قوله خلافا لبعض مشايخنا نفي لقول مشايخ العراق من
اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق باخر الوقت وقوله وان الخطاب بالادا لا يتحمل نفي لقول الشافعي رح
ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية فتبين كل فصل على حدة اما
الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت
ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت
لادائه فما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التاخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه
فات الادا فحينئذ يحرم عليه التاخير وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان
الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع
بين المتنافيين ثم اختلف هولاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضا وهو قول
بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه
فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وهو موقوف على ما يظهر من حاله عند اخرين فان بقي اهلا للوجوب
كان المودى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا ثم من جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الموقت
لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع
اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع
وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اتى بالفعل فيما بقي من الوقت صح ان يكون قضا بخلاف الصوم
اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء ووجه ما
ذهب اليه العراقيون انه لما جاز له التاخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب
متعلقا باخره ثم المودى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى
بدل واثم وهذا حد النفل الا ان باداءه يحصل المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض
كمن توضا قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فاما بحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع
هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل
شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول وفي يده تسع وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما
وان كان الساعي تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المودى زكوة وكالجزء
الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
والا فلا وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
وقوله جبريل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك ولامتك وقول النبي عليه السلم

ان للصلوة اولا واخرا اى لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت وذلك على ان جميعها وقت لاداء الواجب وليس
المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت واخره ولا تعلقها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به
ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم
اخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في اخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابى كان صحيحا
ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا
وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتادى بنية الظهر ولا يتادى بنية النفل وبمطلق النية ولو كان
نفلا كما زعم بعض العراقيين لتادى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتادى بمطلق النية
ولا ستوت فيه نية النفل والفرض وقولهم قد وجد في المودى في اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على
تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تاخير باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على
وجوب الصلوة على من ادرك او اسلم او طهرت في وسط الوقت او في اخره ولو كان الوجوب متعلقا باول
الوقت كما قال البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبى والكفر والحيض كما لو
فات جميع الوقت في هذه الاحوال وذكر الغزالى رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا
وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت
لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو
الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذى لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى
هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب
الفرض لا ثواب الندب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه
اولى واما الفصل الثالث فنقول وجوب الادا منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعى رحمه الله في
العبادات البدنية وفائدة الاختلاف يظهر في المراة اذا حاضت في اخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة
عندنا لان وجوب الادا لم يوجد عنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما يصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها
قولا واحدا لتحقق وجوب الادا وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون في وجوب القضا والظاهر
من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الادا بعد وجود الوقت وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس
الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات
وهو فعل وليس معنى الادا الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والادا واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب
الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب
ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الادا مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب
قبل وجوب الادا كما في حقوق العباد ونظيرهما الشراء والاستيجار فان شراء العين يثبت الملك ويتم السبب
قبل فعل التسليم لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما
تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى في
هذا الحكم ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى عليه بسببه والواجب اسم لما لزمه بالايجاب
والاداء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا
بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وههنا يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل

وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء صح

المسمى واجبا في الذمة غير الموجود والمودى حالا بالقميص واعتبر بالثمن والمثمن عليه فان هناك اصل
الوجوب ثابت كما ذكرنا من وجوب القضا بعد الاغماء والافاقة ووجوب الادا غير ثابت لزوال الخطاب عنه
كما هو حقيقته وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة ولا يقال ذلك ابتداء
عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضا تراعى فيه كالنية وغيرها
ولو كان ذلك ابتدا فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمودى في الوقت لولا
النوم والاغماء والذى يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضا بان
كان كافرا او صبيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا وفيه الوجوب روعيت
شرائط القضا دل ان الامر على ما بينا وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت على المسافر والمريض حتى لو صام المسافر
من الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة اى الصحة
لقى الله تعالى ولا شيء عليه وكذا في طريقة الشيخ ابى المعين رحمه الله وسماه بيان فساد فرقة في موضع انشاء
الله تعالى ثم اعترض الشيخ ابو المعين على هذه الطريقة فقال ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية
بمرة بل هى فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء
وهذا شيء لا حاجة له الى الاثبات بالدليل لثبوت صحته في البداية ثم قال ثم نقول الصوم اما هو الامساك
عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهتة ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك
فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعل فيقال ايوجد بفعلك ام بغير
فعلك فان قال يوجد بغير فعل فقد جعل الصوم مما يوجد بلا فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد
بفعل فيقال له باى فعل يوجد وما ذلك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو صوم ولا سبيل له الى
بيان ذلك ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قولك الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا
الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات وان قال
الامساك فعل فنقول اذا حصل منك الامساك فقد حصل منك الفعل فما الاداء افعل اخر هو فان قال نعم
فاذا صار الصائم فاعلا لفعلين احدهما الامساك والاخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل
والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة
ثم هذا الكلام بناء على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست
بحركات ولا سكون وهى معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبى وهو ممن
لم يقدر ابو الهذيل على تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء الحركة والسكون والافتراق
واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الادا مبنيا على
هذا المذهب فان الادا هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فتجب تلك المعانى
وتشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبد اداء
لها وتحصيلا لها فتحصل هى بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل
هذه العبادات افعال للعبد وراء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فتجب بالاسباب ثم بالامر تجب
الحركات والسكون التى هى بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التى
هى اغيارها وهى من قرائنها اداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون فاما من يقول ان هذه العبادات
هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلا يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الادا لان المراد

فى

من ذلك

وهى معان

ت

بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهي بانفسها اداء ولا يتصوران لا يكون الادا واجبا لان القول بعدم
وجوب فعل مع وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب قال وقولهم ان من استاجر خياطا ليخيط
له هذا الثوب الى اخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يحل بالثوب من اثار الخياطة التي هي فعله
وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صورة مخصوصة واما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل
بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غرض فان التسليم وهو الفعل
قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا
شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل تحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل
في الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه تضاف الى
العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة واما فيما نحن فيه فبخلافه
لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدي فاما التركيب
الحاصل في الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له
لكان هو المتركب وذلك ابين من الامرين تعاونا على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة نقول هي
الواجبة بنفسها واداؤها بنفسها لا بغيرها ووجوبها بالعقد ووجوب ادائها لا بغيره بدلالة ما بينا ان ادا الفعل نفسه
لا غيره وقولهم ان في حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا
ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفائه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم
والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتدا من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
الاية والمغمى عليه مريض ومن قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
والاغماء مثل النوم قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لا فرق بين الادا والقضا
بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة
بينهما ثبتت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة قولهم يراعى فيه شرائط القضا قلنا عند الخصم لا فرق
بين الادا والقضا في حق النية لا في حق الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند
زوال العذر ولولا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في
حالة سقط عن الانسان اداؤهما وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضا
الى اخره فاسد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال ولا اشتغال باثبات المستحيل بتخايل انه دليل ضرب
من السفه على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يجب
في الوقت لولا العذر وفي باب الصبا والكفر فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتاخر وجوب الادا لما بينا انه محال بل
نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحمة عليهم
فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه
بل كان واجبا عليه بعد الصحة والاقامة حتى انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان مات في مرضه او في سفره يلقى
الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان نقول بوجوب
الاصل دون وجوب الاداء فكلا وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال
والادا فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب للاموال في ذمم الصبيان ويجعل ذلك شرعا كالموضوع عنده

وجوبه ح

الصبي

الصبي

ثم اذا انقضى الجزء الاول ولم يؤد اسقطت السببية الى ما يليه الى اخره ثم كذلك يتعلق لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجزء الاول الى الاخر لم يجز بقوة على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل
تمت

الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتفريغها عنه كما لو وضع في بيت
الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافعال هذا كلامه او ردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب
ووجوب الادا ودعوى استحالتها في الواجب البدني والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا
ان الصوم او الصلوة هو الفعل ايضا لكن لا نسلم انهما واحد وبيانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا
في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهيته ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى
الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا
له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله والبدني كالمالي بلا فرق
فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الادا عبارة عن اخراجه من العدم الى
الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء
والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة قوله ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد اي لم يشرع في الاداء
انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل اي ما انتقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اجزاء الوقت
جزءا فجزءا مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط
كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يتضيق اخر
الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشروع فيه فاما اذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب
يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف ولا يقال لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن
الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام بالسفر
والاقامة والحيض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض
بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده
واما هاهنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله لما ذكرنا من
ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء يعني كما ان ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اي على الزمان
الذي يقع فيه الادا اوجبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثاني والثالث لان
السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال اذ الانفصال يعارض وصفة الاتصال
لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول
قوله وكان ما يلي الاداء به اولى كانه جواب سوال يرد عليه وهو ان يقال لا نسلم تحقق الضرورة في الانتقال
الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الادا من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به
وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال ما يلي الاداء به اولى اي الجزء المتصل بالاداء بنفسه
اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا
من الدليل لم يجز تقريره اي لم يجز اثبات السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الادا لان ذلك يؤدي الى التخطي
اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب
او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والجزء الادنى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك
كانت الضرورة في الانتقال الى الثاني والثالث باقية فان قيل لا ضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان

لا الوجوب ووجوب الاداء

ض

حكم السبب الوجوب في الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال
السببية عنه قلنا الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك
السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم في البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ
العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذي هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا
فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة في ابقائه حكما لان امثاله التي تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال
فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وذلك ما يلي الاداء انه اولى ان الجزء المتصل
بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه وجعل ما قبله سببا
لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة
فانصرف واستقبل نهرا وراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه استغال لا
لا بعينه فكذلك هذا قلت هذا معنى حسن وتشعر الله قوله ولم يجر تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدي الى
التخطي عن القليل لا يتفاد له ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد
بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت فانه
وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصلها ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول
فاما ان يضم اليه الاجزاء المتفرقة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود
للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا
فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم
الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع ولو استقرت
السببية على الجزء الاول ولم تنتقل جزءا جزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك
اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه
الفروع دعتهم الى القول بالانتقال قوله واذا انتهى الى اخر الوقت اعلم ان خيار تاخير الاداء ثبت الى ان
الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه ياثم واما انتقال السببية فكذلك يثبت
الى تضيق الوقت ايضا عند زفر لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى
اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير
لئلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت واذا عرفت هذا فاعلم ان اخر الوقت في قوله واذا انتهى اي الانتقال
الى اخر الوقت ان حمل على وقت الضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار
السببية عند الضيق مذهبه وان حمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة
لانه ثابت قبل ذلك الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لا في حق عدم
جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب بعني
واذا انتهى الانتقال الى اخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك
الجزء ان اتصل الشروع به لا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف
عند ذلك الجزء في الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل
السببية الى كل الوقت كما سياتي بيانه فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء
الاول كان هو السبب والا فينتقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء فيجعله سببا

فاذا كان وقتا صحيحا كما في الفجر وقتا كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض واذا كان وقتا فاسدا كالعصر الواجب كالعصر المستانف وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس في خلاله لم يفسد
... ولم يفسد
الوقت بالاداء فاذا اشغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد ... وان جعل الوقت متسعا ... كل
... لانه ... فاذا اتصل به الفساد ... العصر
لا فساد فيه
منه لادي

لاضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كما ذكر شمس الائمة قوله فان كان ذلك الجزء
صحيحا بان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان
كان فاسدا اي ناقصا كان الواجب ناقصا واذا غربت الشمس في خلال العصر لا تفسد العصر لانه وجب ناقصا
لنقصان في سببه وبالغروب يبقى النقصان فيتادى كاملا ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي
لا يفسدا اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضي الله عنه والفرق
بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا يتبقى الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب باخره
وبه تنتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتاويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر
كذا في المبسوط ولكن يابى هذا التاويل ما روي في رواية اخرى عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال اذا
ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة
الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتاويل الصحيح ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار
ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال كان هذا نهيا عن التطوع
خاصة كالنهي عنه الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل
فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي عليه السلام لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر
في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا تفسد
بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض
الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى
من اداء الكل كذا في المبسوط وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان ببطلان الجهة يبطل اصل
الصلوة على ما عرف في شرح الجامع الصغير للمصنف قوله جعل الوقت متسعا الشارع جعل جميع الوقت محلا للاداء
فرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه
في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فيثبت ان
شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغله
الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة منها الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض
ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا لانه بناء على الاول كما قال محمد في النوادر
ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان
تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر في حق
ثبوت صفة الكراهة كذا هنا كذا ذكره ابو اليسر وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالعالم في مختلفاته ان السبب
انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السبب جزءا جزءا الى اخر الوقت
وعلى هذا الحرف تخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد
بالغروب ثم قال وظن كثير من فقهائنا انا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه
لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى
الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى اخر الوقت سبب
لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الى ان خرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في اخر الوقت

قوله واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الادا في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اداءً فات عن وقتها تجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر ويجوز ان يكون ابتدا بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت بعد اداءفات الاداء في الوقت لانا انما جعلنا جزءاً من الوقت سببا ضرورة وهو ع للاداء والوقت لان الوقت بعينه شرط للاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤدِّ في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب كاملا وقد فلا يصح اداوه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون آثما بترك الاداء لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد الياس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت ولانه لما كان مامورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه وكان له التفريع على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل للاداء به بانه بتركه وتقصيره فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الغني الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوات كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في الجامع الصغير والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بالنقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت ليس من باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه الهه في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في صفة يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متصلا في الوقت للامر بالادا فاذا مضى لم يبق متصلا الا الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى بصفة النقصان وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر الوقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا قال شمس الائمة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاتته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل ثبت من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضي الوقت لا ينقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله لان هذا لا يروى اي عن السلف كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر في هذا المقام لا نسلم بانه لا يجوز بل يجوز فانه لا رواية فيه ومن المشايخ من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضا مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كما في الواجب قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في الرمضان الثاني وان

كان الادا جائزا في الرمضان الاول قوله لما لم يكن متعينا يعني لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الادا والواو في قوله والاختيار للحال والضمير في فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام قصدا اي بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا ونصا اي بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الادا بعده وهذا اي عدم قبوله التعيين قصدا ونصا وليس الى العبد ولاية تعيين الاسباب والشروط اي هي عن تفويض الله وههنا كذلك يتنازع الى الشركة اي نفضي ويذهب اليها تعالى ولان نزع الى ابيه في الشبه اي ذهب والتعيين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه ثم يتعين به المشروع اي بارتفاقه نعتق ما يتعلق به قوله واما للعبدان يرتفق يعني ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خالٍ عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار ما فيه رفق له ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت واما الله التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي يتيسر عليه الادا كذا في اصول الفقه للمصنف قوله ان لا يبقى غيره اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالواجب فلا يبقى مشروعية سائر انواع الصلوة لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة اهلا والادا يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلوا عنها فيبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له يصرفها الى اي نوع شاء كما لو حل عليه ديون وله مال لا يمنع وجوب دين اخر ولا قضاء دين اخر من ذلك المال كذا هذا وكذلك من اجر نفسه بخياطة الثوب ملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا اخر كذا هذا قوله لزاينه شرط ليصير ماله مصروفا الى ما عليه اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة للاداء الفرض وغيره مصروفة الى ما عليه ولا يقال هذا تفسير القضا لان القضا صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ما عليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ما عليه ثم لا بد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولم يصر مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه تجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا يرى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا اخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغمي عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله واما قلنا انه معيار اي الوقت معيار لانه قدّر به اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا اخذ الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه وكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تاكيدا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وسبب له خبر مبتدا محذوف اي وهو اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه ومن حكمه اي حكم هذا النوع شغل المعيار به اي بهذا الواجب الموقت به وهو اي المعيار واحد والواو للحال واذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه

مشغولا بواجب في المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد
ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا ينفصل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء
شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر في رمضان
او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود
الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه
ينفي شرعية الغير فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وقوله
رخص له ان يترخص بالفطر معناه ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت
لصار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب الشرع لا انقيادا للشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم
فانعدم فعله اي اداؤه الواجب الاخر او التطوع لعدم ما نواه اي لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل وقال
ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه
وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق
ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه
عن ذمته اهم عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت
ويكون مؤاخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى مصالح بدنه فلان يجوز الترخص
بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى **قوله** وهذا في اداوه وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله
عنهم وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروي عن ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان الوجوب في حقه مضاف
الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم ولا يجوز الاداء قبله وقال عليه السلام الصائم في السفر
كالمفطر في الحضر وقال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء
لا جوازه وفي حديث انس رضي الله عنه سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب
البعض على البعض والاخبار في هذا كثيرة وتاويل ما تمسكوا به اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما
روي انه عليه السلام مر برجل مغشي عليه قد اجتمع عليه وقد ظلل عليه فسال عن حاله فقيل له انه صائم فقال عليه السلام
ليس من البر الصيام في السفر كذا في المبسوط **قوله** بلا توقف احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول بعض
مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حال المودي في اخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الاخير
عندهم واحتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب
كان له ان يسترد من الساعي ان كان قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو النماء
لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت
في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت ويجوز ان يكون معناه
بلا تردد وشك **قوله** وصار كونه ناسخا لغيره جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره مشروعا اي
صار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من العبادات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل
اي لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا بقي اي غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
فيصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح

اما المريض فان الصحيح عندنا انه يقع صومه بكل حال عن الفرض لان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى في طلبه النية الى حاجة الدينية
كذا في ك

لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني
ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت
الترخص بقي صوم الوقت مشروعا فتادى بنية النفل كما في حق المقيم وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء لما فيه فان ذلك موجود في
الواجب الموسع بل هو حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير
الى عدة من ايام اخر فلا يتعين صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكره الامام السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله تعالى ان المسافر ابتداء يصوم الغد من غير شرط الترخص بالفطر فتاخر وجوب الصوم في حقه بالاضافة كمن نذر
ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يتوجه في حقه رمضان فرضا الا اذا تعجله ولما نوى صوما
اخر ما تعجله فبقي رمضان في حقه كشعبان ما لم يتعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وعلى هذا فتبين بهذا انه مترخص باداء
النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت واما اذا اطلق النية فعلى
الرواية التي لا تصح بنية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان نية النفل لما وقع عن الوقت مع انها لا تحتمل
الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يقع بنية النفل قيل اذا اطلق
النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
الظرف المضيق ولان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى
اولى والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة ومن صوم الوقت لا يثبت بهذه
النية لانه انما يثبت بواجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض
الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه اولى وليست بصريح نية النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض
الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان
الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه بوجه ما وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير **قوله** اما المريض
فالصحيح عندنا احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة
رحمه الله وهذه الرواية اختارها شيخ الاسلام خواهر زاده فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب
اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى
الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي
الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل
الكرماني رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض و
انه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اذا نوى
التطوع يقع عن التطوع وما ذكر ههنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما **قلت** وكشف هذا ان
الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع بين الفقهاء ولا يعبأ فيه بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متنوع نوع
منه ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضر به الصوم
كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر وترفها في
النوع الثاني فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب
المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا الترخص يعرف
ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر

فان رفقه ولما صار الوقت متعينا له المشروع صار بالنية مصروفا الى الامساك في هذا الوقت مصروفا الى الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول وكالاجير الوحيد يستحق عليه منافعه وقلنا ليس للتعيين باستحقاق لمنافع العبد للتردد لا يحصل قربة واما القربة فلا يبطل العبد عن اختيار ولا اجر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا فانعدم عن العوض لعدم كونه مشروعا الا باستحقاق منافعه كما انعدم في الليل اصلا ولا الاستحقاق ثمه فاذا انعدمت المنافع له لم يكن تترك التعيين ولم يوجد الا عدم العزيمة ليس بشيء خلا ونيه العبادة

لانه عبادة يصلح مجازا عن الصدقة استحسانا كذا ورد

وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق بينه وبين المسافر ويتجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الاساوي وسوا ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجزه عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام هلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سوا المريض الذي اضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بالعجز وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه واما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سوا على قول ابي حنيفة رحمه الله لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لاوجبت تعميم الحكم في كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا توضيح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط واما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم واما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سوا على قول ابي حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا دليل بادنى تامل على صحة ما ذكرنا

قوله بطريق التنبيه النبيه الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنيوية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه انما يتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله ولما صار الوقت متعينا الى ان الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن العهدة اي عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصف وجد وقع عن جهة المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه اوقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية خرج عن العهدة وكما لو استاجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهته ما استحق عليه سوا قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد والفقه الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب الاعادة ولنا حرفان احدهما ان الواجب في الذمة امر اجر العبد بتحصيله وايجاده في وقت عين وايجاده بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم يوجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذلك الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه والثاني وهو المذكور ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ويعني بها الصلاحية التي يتمكن بها من اداء العبادة وغيرها وهو مامور بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باذا يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه لما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار

لانا نقول انما اشترطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية واما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاجير فان المستحق منافعه ان كان اجيرا وحدا والوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المستغني بها وحد الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل قال شمس الائمة في المبسوط في مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب شيئا للفقير لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تاثير النية في تحصيل الانتفاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تاثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا حصول الصوم اي جعلنا ماثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة على اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما ذكره الشافعي وكان ابو الحسن الكرخي ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما ما لم ينو والفرق لزفر ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين الا بنيته بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما نشترط النية لتصير الفعل قربة وفي هذا المسافر والمقيم سواء كذا في المبسوط وقوله كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيسا عليه لزفر رحمه الله اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان ايتاء مائة درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنه ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهب الخصم ما يتصور فيه الامساك قربة اي من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت لم يكن بد من التعيين اي تعيين المنافع للعبادة لانه عبادة اي عقد الهبة عبادة والعبادة شيء فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة لانه ليس بشيء قوله لما بقيت منافعه الى اخره لا يصح صوم رمضان بنية التطوع وبنية واجب اخر وبنية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اي تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة في الاصل نفيا للجبر فكذلك تشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول تعين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغني تعين المحل عن ذلك شيئا اذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما حققنا ولا يلزم عليه حج الفرض حيث يتادى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روي عن النبي عليه السلام راى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي

فقال احججت عن نفسك قال لا قال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامره بالحج لنفسه باحرام انعقد لغيره
فجوزنا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان احرام الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه
الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه ولكنا نقول الامر على ما قلت اى لا بد للوصف من التحصيل بالنية
نفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط
هو نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاه وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع
الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله والواحد في مكان او زمان
ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار
كان كما قيل يا زيد فكذا هنا عين فيه الامساك قد وجد بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق
الاسم وهو معنى قوله علما بانه صوم عين فيتادى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
في غير رمضان في اصل الشرع واما يوجد غيره بعوارض وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير
مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير
رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا وبقي مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسم
جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما
لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان
اسم نوعه اسمه فان قيل لو سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء وغيره
لان المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لانه ترك التقييد الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء
لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما يوضحه انه لو اعتقد المشروع في
هذا الوقت انه نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع بنية النفل قلنا انه قد نوى اصل الصوم
ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا
والاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبه وبه
بطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه
الله تعالى وبين مقداره واظهر لنا الزاجر لذلك الفعل بطريق لا شبهة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمي الفعل
فرضا والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه لغيره شركة ولهذا
كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون
لا فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس كذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت
العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل اخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان
يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك
اتصافه بسمة الفرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق
ظهر ثبوته بنفسه وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم
يشا كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا على
انه من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان لا امر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت

وخلص الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه
فاسد لكن ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاسم
ثابتا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا
شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما
لو وجد في غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى
بالامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر ثم قال في اخر المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حينئذ الخصوم عن
سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لامرء ما نوى وانا سلمنا ان العمل لن
يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالخبر حيث اخرج عمله
المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام ولكل امرء ما نوى يقتضي جواز الصوم لوجود النية
ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه يوقف عليه بطريق لا شبهة فيه قوله لما
وجب التعيين شرطا بالاجماع اى وجب تعيين مشروع الوقت بالاتفاق بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او
بتعيين الاصل كما قلنا وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزيه لان الصوم واجب عليه في
جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لفقد شرطه ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية
المتاخرة في الماضي بطريق الالحاق باول النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه وايجاده دون
تصحيح الماضي لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر بردة الحقيقة
لانه مامور بالكل ولم يوجد فانزاله موجدا في الكل بالايجاد في البعض خلاف الحقيقة الا يرى انه لا يكتفي بالامساك
في الاكثر ولا تقام مقام الكل فكذا باعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله لعدم العزيمة وانه غير
متجزي فسد الباقي ضرورة عدم التجزي ولا يقال ولما صح الباقي لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي
ايضا لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه خروج عن العهدة بيقين فهذا
معنى قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا
فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما بينته قوله وهذا بخلاف التقدم اى تاخير النية عن اول الامساك
يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا ولم يجز التاخير والفرق ان التقدم واقع
على جملة الامساك بعد انه عزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث
كونها عزما في المستقبل ولم يعترض عليه اى على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاده من ترك العزيمة
والافطار بعد الصبح والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة
اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين
الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع وهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتاخر
فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشيء انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت
باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا هذا ثم
استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا يرى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران
هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدم لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين
اول الليل واخره والا يرى ان في الصوم الذي وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقدم النية وتاخرها
حيث جاز التقدم ولم يجز التاخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة

وحاصله ان الحاجة الى النية لان تعيين الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز حال الشروع في الاداء ساقط بالاجماع الى العجز كذا في ك

دون غيره وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف في ذلك طريق اصحابنا فمنهم من سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقدم النية وتاخيرها وهذا هو المذكور في الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغي ان يكون شرطا على وجه لا يؤدي الى فوات المشروط وهذا لم تشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها او تعذر تحصيلها على وجه تفوت في الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقدم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتاخير ساوى التقدم في هذا المعنى لانه لو لم يجز التاخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه راس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المراة عن الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة وجب الحاق التاخير بالتقدم كيلا يؤدي الى فوات الصوم فان قيل لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقدم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التاخير خاصة في حق البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه الاعم الاغلب لا على ما يتصل به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحائض الطاهر والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم تعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه على ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة خاصة لا في حق الكل لان ما ثبت بحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجراء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت بحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاج عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصرت على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا قلنا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فتطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فتفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الحاجة منهما في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتاخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص القول بالجواز فيه وما ذكر ان بناء الاحكام على ما عم وغلب دون ما شذ وندر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الحاصة في حيز الندرة فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الا جهة النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا نحن ما عدونا موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربة وان تصور ووجد هو في غاية الندرة فيلحق بالعدم او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقدم النية فصار كالمعذورين واذا حققت معنى المسألة فاصغ لشرح الكتاب فقوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة معناه النية محتاج اليها لغيرها لا لذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تفويت ذلك الغير وهذا الامساك واحد اي الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم حكم بصحة الكل وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الذي هو من اول اليوم

وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء هنا نظير حال الابتداء في الصلوة ثم هذا العجز الملحق للتقدم مع الفصل عن ركن العبادة ... كذا في ك

الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا يتجزى لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل صارت كشيء واحد فلا يتجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله للعجز ولهذا لو اغمي عليه او لم يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم تادى صومه ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لا استدامة النية من اولها الى اخرها وحالة الشروع في الاداء اي الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق الذين بنيت امور الشرائع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل وبعد ما كان متيقظا تشتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله وصار حال الابتداء في الصوم من حيث انه يحرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه يحرج فيها على الثبات على العزيمة وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان قران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير متعذر كما في ابتداء الصلوة والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به في حال البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه اطلق التقدم اي اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وجعل اي العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا فصار له اي لما تقدم من النية فضل استيعاب اي هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اي انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء على حد الاخلاص اي على حقيقته وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا والعجز الداعي الى التاخير موجود في الجملة يعني به ان العجز الذي ذكرنا كما هو داع الى جواز التقدم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في حق بعض المكلفين كما في حق المقيم بعد الصبح وامثاله وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقدم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار وانما تندفع بالكلية بتجويز النية من النهار وفي يوم الشك ضرورة لازمة اي في حق الكل لان تقديم النية على صوم الفرض اي فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي رحمه الله وكذا لا يجوز بنية النفل فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا ترتفع الا بتاخير النية فلان يثبت بهذه الضرورة جواز التاخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقدم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتاخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى فان قيل هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتاخرة تقديرا

والدار رجحان في الوجود عند الفعل وهو حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بتقليل عمل العقد فاستويا في موضع الرفعة بل هذا ارجح وهذا العدم لوجوب الكفارة بالفطر فيه وروي ولكن عنها وكان في الاقتصار على العصر للقصور وجب المصير الى ماله حكم الكل وهو خلفا عن الكل وكذا وجه وهو لم يشترط الوجود في الاكثر للترك الاول بمعارضته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال
كذا في

كالمتقدمة والاحر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان منه استظهرت اجزاء الوقت ولو نوى البعض لم يصح فمتى تاخرت صارت كالو نوى صوم بعض اليوم اذ لم لا يعمل في الماضي لوجه ما **قلنا** لا حاجة الى القول بمقارنة حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد وكان الاقتران بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال ولهذا اي ولما اخترع النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة وهي اي الوجود عند الفعل حد حقيقة اذ الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود هنا في المتاخرة دون المتقدمة ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العزم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة فيحتمل العفو لان القليل محل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحمصة مما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بهما بل هذا ارجح اي التاخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لانا اقمنا النية في الاكثر مقام الكل كان الاستيعاب في التقديم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان في المتاخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتاخرة عن التعارض فصار التاخير ارجح **فان قيل** يلزم على هذا ان يكون النية في النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع **قلنا** انما كانت النية من الليل افضل لا لانها المسارعة الى الاداء والتاهب له والاخذ بالاحتياط لا للاكمال في الصوم كما ان الابكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة بنفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار **قوله** ولما صح الاقتصار اي قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاول اي ان النية بعد نصف النهار لا يصح اي لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي تقابله بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكليته على وفاق الدليل خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان وهو ان شرط الوجود في الاكثر الضمير راجع الى المصير اي المصير الى ماله حكم الكل ان شرط وجود النية في الاكثر لان الاقل الذي لا تصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم **ولا ضرورة** في ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعني انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديري واعتبار ما دونه فلهذا لم نجوز الصوم بالنية بعد الزوال **ولا يقال** قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام او افاق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال لانا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه

ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح ورجحنا الترجيح بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال ولهذا الترجيح على ما بانه سائر في باب الترجيح في رسالة ... والترجيح بانه الوقت الذي لا ادرك له اصلا على العبادة واجب موضعه ... على الراوي العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا
كذا وكذا

وهو الاكثر وههنا قد فات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الشروع ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعتبر بها **قوله** ورجحنا الكثير على القليل جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل والكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف ثبت للشيء باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما نظرا الى بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع وعبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رحمه الله رجح جانب العدم على الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعي راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا **قوله** ولان صيانة الوقت يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه في الوجود راجح يعني رجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم توجد النية فيه لان الكثير في الوجود اي في وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت الاداء لا الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبي عليه السلام في قوله من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذ التجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت **فان قيل** لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوات الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنازة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها **قلنا** نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوات اصل الصوم اذ الحاجة تدفع ما امكن واما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بتفويت فضيلة اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى وكذا لا يسقط الترتيب لفوات الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام واما وقت الجمعة بعد قضائها ولا يجوز اداؤها قبل الوقت وفي قوله لا ادرك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقي على الاصل **قوله** اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى اي من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب **قوله** فصار هذا الترجيح متعارضا اي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التاخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التاخير اولى من التقديم وان يجب الكفارة اذا افطر والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التاخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا وقيل معناه ان

وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ولم يعلل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة كذا في ك

ترجيحنا الكثرة في صورة التأخير بكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي رحمه الله وهو ان الجزء
الاول من النهار عري عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف
الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي الذي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب
الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة
قوله ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر في المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا
كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح فيتكامل جنايته بالفطر
كما لو كان نوى بالليل وجه قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام
من الليل ينفي كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات كمن
وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وما ذكر ههنا موافق للمنظومة
وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته لا فرق في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى في
النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكرنا في ظاهر
الرواية فان قيل لا نظير لما اخترتم من جواز تاخير النية في الشرع فلا يجوز القول به واما الجواز التقديم فنظائره
جمة كتقدم نية الصلوة عليها وتقدم نية الزكوة على الاداء وغيرها قلنا نحن ما جعلنا النية المتأخرة مقارنة
ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها تنقلب صوما شرعيا وتوقف الامر على ما يوجد
بعد موجود في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة
على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى
الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف فكان
توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقا مسلوكا قوله ولم نقل بالاسناد جواب عما قاله الشافعي رحمه الله
ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي توجيه مقاله انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاسناد
كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان
الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد
البائع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته
شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو ما قال
الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه
ما قال الشافعي رحمه الله قوله ولا بفساد الجزء الاول رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم
العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك
ان يجعل الامساك في اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فاذا حصلت
النية في ذلك الوقت كان لحصولها في الجميع وتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة لما سالم الامساكات
في كونها صوما في واحد لا يتجزى باقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزؤ وان لم
تتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما فظهر بما ذكرنا
ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد
لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية قوله والامساك في اول النهار قربة الى آخره يجوز ان يكون بيانا لاحتمال
طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن

والامساك في اول النهار قربة مع تصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار عادة واثبات العزيمة فيه تعذر الا تحقيقا ووفاء لحقه وتوفيرا للحظه وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى يفسد لوجود المنافي في اوله ولم يتادى بالنية في آخره لان الصوم عرف قربة بمعيار ولم يعرف معيار الا يوم كامل فلم يجز شرع العبادة بالرأي واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع قربة ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كرامة للاضياف لو تناولوا من طعام الضيافة قبل طعامها كذا في ك

الشرف والشره ولهذا وعد الله تعالى في الآخرة الغداء والعشاء فقال تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والصوم
عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها شرعت على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء
بل تاخيره الى الغروب فكان معناه تاخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة فاما ما قبل ذلك من الترك
فخارج عن العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان
الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة
هذا الامساك ركنا وكان هذا اصلا وما تقدم عليه تبعا له ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى واذا
نوى في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى فيستتبع تبعه فيما ثبت
كالام تستتبع ولدها في الاسلام والعتاق والرق والاستيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر
والعبد في نية الاقامة فتثبت النية فيما تقدم تقديرا وان لم تثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا
تحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا للحظ واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده ثم هذا الحكم وهو
جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكالصحيح
المقيم عندنا وعند زفر رحمه الله لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط وذكر في فتاوى القاضي الامام
فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف
يجزيهما وبه اخذ الحسن وهذا يشعر الى ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجزيهما وجه عدم الجواز ان الاداء غير
مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالقضاء ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في
حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فما دام لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار
كالصحيح من المقيم وكالنفل قوله وعلى هذا الاصل وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم
لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتلئ المعيار ليوجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا
للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او
نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعد الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا
يتادى بالنية بعد انتصاف النهار وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى لان
النبي عليه السلام قال اني اذا لصائم وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال ولان مبنى التطوع على النشاط فيتادى
بقدر ما يوجد الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة
ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر
والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل والشرب في اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس
ولا يحصل ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة
على ان الاكل في اول النهار لا يمنع من صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاشاني وقد
وجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا ولنا
ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا بمعيار شرعي ولم يعرف مقداره في الشرع الا بيوم كامل فالذي يخترعه العبد
من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأي في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتادى بالنية
بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلا نية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل
فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما يصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب
المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كما في الصلوة مقدرة بركعتين

وهو الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين ... واحدا ... فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف ويوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ... على ما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر في احتمال ذلك العارض عما لو لم ينذر

وهو القضاء والكفارة

لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا وراكبا لان الفرض يجوز تركه الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل
لانه بعض عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوات فادى دانقا سقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة
وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به ولا تمسك له في الحديث
فان قوله عليه السلم اني اذا لصائم اخبار عنه حال العزم فعبر بلسانه ما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم
دون تغيير المعيار الشرعي وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود في الشرع ولا فيما ذكر من قوله حيث
التطوع على النشاط لانه لا اثر للنشاط في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل
ركعة او يقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له
ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي فيثاب عليه وان شاء
تركه من غير توجه عقاب عليه لا في تغيير التقدير الشرعي واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا
لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا
الا بعد الصلوة قوله ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع
فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز
به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب صوم الوقت وهو النفل
لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت
واجبا اي بالنذر لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اي متنافيين او
متعاندين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد بتركه المعاقبة والواجب ما يستحقها بتركه
واذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه
اي من حيث لم يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضا والكفارة فاصيب بمطلق الاسم اي بنية
المنذور بالنية المطلقة ومع الخطا في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان لكنه اذا صامه اي صوم الوقت
او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم
المنذور حصل بولايته فلا يعدوه لحقه اي لحق صاحب الشرع فاعتبر اي هذا الوقت في احتمال ذلك العارض
وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع بما لم ينذر اي بعدم النذر اي المعنى فاعتبر النذر والتعيين في حق
ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضا والكفارة بما لو لم ينذر اي بالعدم يعني كان الموجب الاصلي في
هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضا والكفارة كان محتملا فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب
لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضا والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع
الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح لكن [illegible] وعليه سجود السهو بزيادة قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه
لانه تبديل للمشروع فكذا هذا واعلم ان ايراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لان هذا النوع في بيان ما
جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على
ما عرف فكان ايراده في القسم الذي يليه اولى وانما اورده في هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من
شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده
فيها قوله واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة فالشيخ ذكر هذا
القسم في اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه
تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة

ولهذا لم يشترط فيه النية والاداء ذهب اليه في حق اهل الامصار لم يكن هذا الساول رضي الله تعالى
صح

واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا مثل الكفارات الموقتة بالايام ... والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ... لا تستغني عن النية ... لانه محتمل الوقت ...

الامساك على قضيته الموضوع الاصلي وهو النفل ... الاشغال الى غير ذلك

انه لم يتعلق بوقت معين يفوت الادا بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا
قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات
معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين لا سبب فان سبب الكفارات
ما يضاف اليه من ظهار وقتل او يمين ونحوها وسبب القضا الصوم الفائت او الفوات او ما هو سبب للاداء
وسبب النذر المطلق اي المنذور المطلق النذر ومن حكمها اي ومن حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت
قربة لا تستغني عن النية وتكفي في اكثر الامساك كما في صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث
انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه الصيامات الا على صوم
الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلي في غير رمضان واما على الواجب فلا اي واما التوقف على الواجب
وهو القضا والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما
في قولك رايت اسدا يتوقف صحته على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا في الفروع
فيما هو الموضوع الاصلي للوقت لا فيما هو محتمله واذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه
ينفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فيتوقف عليه فلا ينفذ على غيره ولهذا كانت النية شرطا
من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضا ينعقد الامساك من اول
النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت
وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضا في عدم جواز التاخير
ففرق الشيخ بينهما بما ذكر ومن حكمه انه لا فوات له ذكره الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب
الادا وحكي عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمهما الله يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا قوله واما
النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع او متضيق منه اي من الموقتة على الوجه
المذكور وهو الحج [illegible] الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه وبيان الاشكال من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق اداؤها جميع الوقت فمن
هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم
والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى متعين على وجه
لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي بعدها تفضل الوقت عن الادا وذلك محتمل في نفسه
فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر والى النوع الثالث اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال وقت
الحج وقت غير جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه
السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا
في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله واشهر الحج في كل عام الى اخره يعني لا ندري ان وقته متوسع في الحقيقة في حق
كل من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بمنزلة اخر الوقت في
الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء وكان الوقت
متضيقا كما [illegible] ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في عام
اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك العام من عمره فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من
العام الاول للاداء فهو صحيح اي ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف يعني اشهر الحج من العام الاول متعين

كفرض رمضان

واشهر الحج من هذا العام الذي لحقه الخطاب [illegible] ادرك العام الثاني [illegible] الادراك وقال محمد رح [illegible] هذا الوقت [illegible]
[illegible]

للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه نعيش الى القابل ام لا فيأثم بتاخيره عندكما في الصلوة
الا انه اذا اداه في العام الثاني كان موديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان
يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى
لو اخر عنه لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت في
الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد
كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة
لانه لا يتخلل بين اجزائه ما ليس بوقت للاداء قوله وانما يعرف اي حقيقة الخلاف في تعين الاشهر من العام الاول
للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التضييق فيلزم منه تعيين الاشهر من
العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التاخير عن العام الاول وعدم تعينه
للاداء فان قيل لما ثبت ان وجوبه متضيق عند ابي يوسف رحمه الله لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع
عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا اما حكم ابو يوسف رح بالتضييق على سبيل الاحتياط
حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز
اداؤه فيه واما قال محمد رحمه الله نظرا الى ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضييق عنده الا ترى انه لو مات قبل
ادراك اشهر الحج من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل
بالادلة قوله مثل وجوب الزكوة مع الشبه بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد
فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير الموقتة بوقت نظير الثاني
فاما تعين الوقت فلا اي اما ان يكون تعين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا يصح مسئلة الحج مبنية على ان الامر
المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله لان الخلاف فيها ابتداء
قوله واما مسئلة الحج فمسئلة مبتداة اي غير مبنية فعند ابي يوسف هو واجب على الفور حتى يأثم بنفس التاخير
رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمه الله قال سئل عمن له مال أيحج به ام يتزوج
قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته
بالموت فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند
محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوته فيأثم وعند الشافعي رحمه الله لا يأثم بالتاخير وان
مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثيم بالتاخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه
الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما في تاخير صوم القضاء والكفارة يجب له الايصاء بالفدية وان جاز تاخيره وذكر
الغزالي في المستصفى ان التاخير عند الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء
الى السنة الثانية غالب في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل
الكرماني وقال محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
ثم ذكر اخر كلام محمد رح واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات
يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب
عند عدم الادلة واستدل محمد رح بان الحج فرض العمر وكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتأدى في
كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اي فردا من افرادها لا اشهر الحج
من هذا العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت

دون اخر الوقت في

ولابي يوسف رح ان اشهر الحج من العام الاول [illegible] للاداء [illegible]
[illegible]

فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك
لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج
اشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا ولابي يوسف رحمه الله ان اشهر
الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت
في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر متصلة بعمره
يقينا والتي لم يجئ بعد غير متصلة بعمره فلا يصير وقتا الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال
ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت للحج غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا
كالتاخير عن اخر وقت الصلوة تحقيقه ان بمضي يوم عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجى عوده الا
بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا
يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث لم يكن توهم لان الفوت فيه بالموت والعمر
ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل واما الثابت ههنا فالفوت لمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل
وهو العيش الى السنة القابلة ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا
يرث عن احد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان
الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا على ما ذكر في الكتاب فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لا فوات الا بالموت فان
جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطلها بالموهوم ونحن نقول اذا تعذر
الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات
للحال على احتمال ان لا يكون فواتا فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فريضته
سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز قلنا تاخيره عليه السلام كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان
التاخير انما حرم للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش
الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلّم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع
الشك في حقه انتهى الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم
ان ما ذهب اليه محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا
الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي
الحج واريد ان اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام
لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان في علم الله تعالى
انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحج فلك التاخير فيقول وما يدريني
ما في علم الله تعالى فما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم
وان مات كما هو قول الشافعي او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو قول ابي يوسف رح كذا ذكر في بعض
نسخ اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رح ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله
ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط حقيقة يعني قد سقط اشهر العام القابل عن كونها وقت الحج في حقه
لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء في هذه المدة فصار
كانه سقط حقيقة اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فبقي هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير
كوقت الظهر فالتاخير عنه يكون تفويتا كتاخير الظهر وفيه بخلاف الصوم اي صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تاخيره

ش م

كا ٣

عن اليوم الاول لا تفوته لما ذكرنا فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا للدليل الادراك وهو معنى قوله عليه السلم
والتعارض للحال غير قائم اي تعارض الحيوة والموت في ليله غير قائم لان الحيوة غالبة والموت نادر فلا
يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان
مراحما لليوم الاول فلم يثبت تعيينه للاداء فجاز التاخير وفي بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اي تعارض
اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجيء اليوم كما في الحج الا ان ذلك نادر فلا يقابل
الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للادا فجاز التاخير وقوله للحال اشارة الى ان
التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا
اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح قوله ولا يلزم ان النفل يتادى بمطلق الاسم جواب عن قوله والدليل عليه
انه يتادى وقتا للنفل وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا بعارض خوف الفوات لا انه امر اصلي فيظهر التعيين
اي اثره في حرمة التاخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر
اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا فاما ان يبطل اي بهذا التعيين جهة
اختيار التقصير والماثم بالشروع في النفل فلا يصح شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض
وقد بقي له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك
لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة قوله ومن حكم هذا الاصل اي وقت الحج
او الوقت المشكل انه ظرف لا معيار وقوله ان وقت الحج اقامة للمظهر مقام المضمر الا ترى انه اي وقت الحج
يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي
وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم فان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف
والسعي والرمي وغيرها وصفاتها اي وهيأتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقدم
بعضها على البعض لا بمعيارها اي لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهته
لوقت الصوم ليست من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا حج واحد وذلك لا يوجب اشتباها
في ظرفيته فانه لو اذن باداء حج اخر فيه لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة ثبت
انه في ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت انه ظرف لا ينافي غيره من جنسه كوقت الظهر قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لم
يصر الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضي تعيينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الحالة
تحتمل انما ينفي غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس
بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله
ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يتقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام
ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتعجيل
لا ينافي ما قلناه كالامر بتعجيل الصلوة في اخر الوقت لا ينفي غيره قوله ولهذا اي ولان وقت الحج ظرف لا معيار
قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي لا يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام
لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت في غيرها من الطاعات وهذا لم يجب في العمر الا مرة
خرج عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض صيانة له اي لحج الاسلام عن الفوت واشفاقا عليه اي على المكلف
لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب في

تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر
ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر وتبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع
توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا
في اصل الحج ولا يقال لما لغت نية النفل لم يبق اصل النية كما في الصوم على اصله لانه نقول الصفة في هذه
العبادة لا تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة
هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت
الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة فيكون القول بالحجر لصيانة الحج موديا الى تفويت الحج بيانه ان
الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل
فقد اعرض عن الفرض بالغا من ترك العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فيه هذا لو وقع عن الفرض كان
واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه
بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لا تقع من غير اختيار وشرط بخلاف شهر رمضان فانه غير
قابل للنفل فلا يصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه ثبت في ضمن النفل على ما مر وقوله لا تصح
العبادة بلا اختيار رد لقوله ويصح اصله بلا نية وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى اخره جواب عن
صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وتصحيح عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود
على تقدير الاغماء انه جاء من غير اختياره اصلا وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة
ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما على قدم عقد الرفقة فقد
استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ماء السقاية
واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو
شرط العبادة واما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة
تجري في الشروط ولا تجري في الافعال الا ترى ان النيابة تجري في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث
غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في افعال الصلوة توضيحه ان النيابة عند تحقق العجز
وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عند سبب الاغماء فينوب عنه اصحابه واما الافعال فلم يتحقق فيها العجز
لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر
وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال تصح ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به
ليكون اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع في
وجوابه عند الاطلاق الى اخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لا نسلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار
ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان في حالة الاحرام لان الظاهر
ان المسلم لا يتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين والصرف
مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما تعين بالحال واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل
ثوابه لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لا ان يكون الافعال
واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد ما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما او لاحدهما
انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كما في بعض الشروح وذكر شمس الائمة في المبسوط
اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزاه ان شاء الله تعالى وتمسك فيه باحاديث

ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث لان سقوط حج الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كما لو سجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم تعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة **فان قيل** ما ذكرتم مخالف للنص فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او صديق لي فقال عليه السلام احججت عن نفسك قال لا فقال حج عن نفسك ثم عن شبرمة **قلنا** ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الا ترى انه امره ان يستانف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فاسخ **قوله** واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لا محالة وذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الا بدليل ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد **تمسك** القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فيثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل ولان التأخير تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره من اول اوقات الامكان تفويتا وهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت بمطلق الامر في الحال فكذلك الثاني واعتبروا الامر بالنهي والانتهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر يثبت بالامر **وتمسك** القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متاخر وكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ وهذا لم يتقيد بمكان دون مكان يزيل ما قلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امر بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير بشرط ان يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر عنه فيثبت الوصف

عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا يخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به **واما الجواب** عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه **قلنا** ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب وقولهم في التأخير تفويت وذلك حرام **قلنا** الفوات لا يتحقق الا بالموت وليس في مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المامور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه **فان قيل** ما قولكم فيمن مات بعد التمكن عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا التأخير واخترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم غير عاص لم يبق للوجوب فائدة **قلنا** اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما ابيح له بشرط ان لا يكون تفويتا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر ما دام يرجو الحيوة عادة واذا مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت المامور به ثم اذا احس بالفوات بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تفويت بعد واذا مات بغتة وفجاة فهو غير مفوت للمامور به لانه اخر الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا له فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجز ان يوصف بالعصيان ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد ومنعناه عن التفويت فبوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل **قلنا** اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر ولا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجوب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يبق الفرق بينهما بوجه **قوله** على ما اشرنا اليه على حسب متعلق بقوله فعلى التراخي خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف **قوله** ومن هذا الاصل اي ومن الخاص

باب النهي

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل

على جهة الاستعلا وقيل هو اقتضا الكف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ونفهم ما فيها من الاحترازات على ما ذكرنا في حد الامر ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله في حد النهي ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اي مع معناه ولا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعا كقول الداعي اللهم لا تكلني الى نفسي والتأييس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشيا والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق واما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة كتب اصول الفقه وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول مع تعدى الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو التوقف وهذا لا سبيل اليه ثم موجب النهي وجوب الانتها عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم من الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتها فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة ووجوب الانتها حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يامر الا بالحسنة قال الله تعالى وينهى عن الفحشا والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر والمنهي عنه في صفة القبح ينقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت الندا على ما ستعرفه **قوله** والنهي المطلق نوعان اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع ونهي عن التصرفات الشرعية فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع وعند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما **ولا يقال** هذه الافعال تعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلي او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر **لانا نقول** نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا تعرف بالحس واما من حيث كونها صلوة وعقدا ما كانت سبب ثواب وملك لا يعرف الا بالشرع **فان قيل** فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا **قلنا** انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعث واشترت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا بل انما هي ثبتت بالشرع وما اشبه ذلك اي المذكور مثل الحج والنكاح لمعنى في اعيانها بلا اختلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا يسام نصف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لا نه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل

على خلافه اي على خلاف كونها قبيحة في انفسها كالوطي في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي تثبت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثاني قولك لغيرك لا تاكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون المنع لمعنى في غيره وهو السم لا لعينه **قوله** واما النهي المطلق اي عن القراين الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره لكن متصلا به اي لكن يقتضي قبحا متصلا بالمنهي عنه مع اطلاق النهي اي مع كمال النهي لان المطلق كامل وذلك بان يكون للتحريم لا للتنزيه وحقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان يصير مجازا عن النهي والنفي الا ان يقوم الدليل استثنا عن القولين فيجب اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته اي على خلاف حقيقته على اختلاف الاصول اي الاصلين فحقيقته وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره ومحتمله ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن النفي فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وكما في بيع المضامين والملاقيح على ما نبينه وحقيقته عند الشافعي رحمه الله ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا كما في الفعل الحسي ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض هذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل اي هذا الاختلاف يعني اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسايل **وحاصل** المسئلة ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ثم القايلون بانه يدل على البطلان مطلقا اي في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة والقايلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال **فنقول** الصحة في العبادات عند الفقها عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضا او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقها لكونها غير مسقطة للقضا وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك **واما البطلان** فمعناه في العبادات عدم سقوط القضا بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة **واما الفساد** فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه



واصح الشافعي بان العمل بحقيقة كل اسم واجب لا محالة ادا لحقيقة اصل في كل باب في النهي الى اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شي ينصرف الى الكامل منه ويحمل القاصر والكامل في صفة القبح فيما قلنا لم قلنا بانه يكون مشروعا في الاصل فيجعل في الوصف نجعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل كذا في ك

وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زايد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شي بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان انكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات واستدلت الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا وبقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابل الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات ومن قال بالفساد شرعا لا لغة فقال لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابحته لك ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه مذكور في الكتاب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهي عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المامور به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر الا ترى انه لو قيل نهى الشارع ولا يقتضي القبح يكذّب القايل كما لو قيل امر ولا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة ولو نصب حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات المامور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم ينقل والعمل بحقيقة الحسن واجب ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضي حسن المامور به لعينه لا لغيره والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المامور به الا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهي في صفة القبح اي فكالامر النهي في صفة القبح يجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهي عنه لا لغيره الا بدليل ثم شرع في بيان بالاثر ما ذكر فقال وهذا اي ما ذكرنا من اقتضاء النهي قبحا في عين المنهي عنه لان المطلق من كل شي ينصرف الى الكامل لانه هو الموجب الاصلي اذ الناقص موجود من وجه دون وجه وفيه شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكامل في صفة القبح ان يكون في المنهي عنه لا في غيره كما في جانب الحسن وكان هذا هو الموجب الاصلي موجب القول به ومن قال بانه يكون مشروعا في الاصل فيجعله الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه

واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي الثاني ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورة كون الفعل مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والمشروعات درجات وادناها ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينفيها بيان هذا الوضع ان كان داخلا في المشروعات الفعل والحكم كالكفر وساير المعاصي فاما نفيه ... وقضاياه وحكم لوجود الايجاب بعد النهي عن هذه التصرفات نسخا لمقتضاه وهو التحريم الثاني والثالث ان من حكم النهي وجوب الانتهاء ولو تعذر الفعل على طاعة موجبه معصية هذا موجب حقيقة وتركه مشروعا وطاعة تضاد وتنافي كذا في ك

حقيقة في الوصف اي يجعل النهي حقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس ما تقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضف اليه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا صير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهي اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان تكون مشروعة طريقان احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهي اي بمقتضاه وهو القبح او باقتضاء النهي عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهي ايضا كثبوت القبح والثاني ان ينعدم بحكم النهي والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى متقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه وبيان ذلك اي بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في المنهي عنه بالنهي لزم ان لا يبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشي مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام والتمسك بالاية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان وما لا يجري فيه النسخ من الشرايع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله تعالى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هي ان المفسرة بمعنى اي فكان تفسيرا لما وصى به فلا يستقيم لانها لا تدل حينئذ على ان ما سوى ما ذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه واما المعقول فهو ان شرع الشي استعباد من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهي رضا الله تعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليحصل للعبد رضاه بسلوكه قال تعالى رضي الله عنهم يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ورضوان من الله اكبر والقبيح لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهي لما ذكرنا فتنتفي المشروعية ضرورة قوله فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا اي بيانا لانتهاء المشروعية فيها بمقتضاه وهو التحريم السابق يعني انما صار النهي نسخا بما اقتضاه النهي وهو القبح والحرمة وهذا لان النهي مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهي ليصح النهي فصار كان الناهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهي ضرورة كذا في فوايد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله قوله والثاني اي الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم النهي وهو ان من حكم النهي وجوب الانتهاء الفعل وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو تركه لا اتيانه والاقدام على الفعل معصية وبين كونه اي كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد الربوا وطاعة كما اذا كان من العبادات تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشي اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف ثم شرع في تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال وهذا اي ما ذكرنا ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة على آباء الرجل

واما الم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاصهار بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا منه مدظله

حرمة المصاهرة يتعلق بالزنا

وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا لا لمعنى
شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى ادم اختصوا به من بين ساير الحيوانات وتعلق به
انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات وكذا حرمة النكاح تثبت كرامة صيانة
للمحارم عن الاستدلال بالنكاح الذى فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء تنبئ عن الكرامة كحرمة
الام والبنت والاخت والحقت ام المراة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة
واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله يلحق بها اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة
والنظر الى مواضع الزينة الا ترى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا فقال وهو الذى خلق
من الماء بشرا وجعله نسبا وصهرا اى ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة
فى تحريم النكاح واذا ثبت انها نعمة لا تستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعي
هو نعمة كاللواطة ووطء الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال اهين العالم واعز الجاهل
لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلائم الجاهل ولا مناسبة ههنا والدليل على انه حرام محض انه
تعلق به الجلد والرجم الذى هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شىء من احكام الوطء المشروع من لزوم
المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعى رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه فى النكاح
امر حمدت عليه فلم يجز ان يعلق احدهما على الاخر ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم
والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا عللنا لمنع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع
للتطهير وزوال النجاسة ومعنى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال وكذلك فساد الصوم
والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شىء وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته
بالزنا واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطء الحلال كوطء المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطء بشبهة
كالوطء بالنكاح الفاسد وكما اذا زفت اليه غير امراته فوطئها ووطء الجارية المشتركة ووطء الرجل امة ابنه
فان حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطء فيها ليس بحرام محض فيجوز ان تثبت به هذه الحرمة
كما ثبت بعض احكام الوطء المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب وتايد ما
ذكرنا بما روى ان النبى عليه السلام سئل عمن تتبع امراة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا
يحرم الحلال وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عمن غشى ام امراته هل يحرم عليه امراته فقال
لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها قوله وكذلك الغصب اذا غصب شيئا
وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك ثبت الملك للغاصب فى المغصوب مستندا الى وقت الغصب
عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا وتظهر ثمرة الاختلاف فى ملك الاكساب ونفوذ البيع
ووجوب الكفن على الغاصب ادامات المغصوب وغير ذلك قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح
سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يتوصل به الى مقاصد الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب مشروع لا بمحظور
لان المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى
يكون الكفن على المالك لانه متعذر كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان ولان الجناية تصلح ان تكون سببا لوجوب
الغرامة على الجانى والملك فى الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل واعلم ان بناء هاتين
المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهى عنها يوجب
انتفاء المشروعية وهذا لم ينقل احد مشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان

النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لما نذكره من بعد وكلامنا فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما
عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعيا
او حسيا قوله ولا يلزم اى على ما ذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فساده وقبحه مع صفة الفساد لا
نفى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء
الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهى عنه
نعرفنا ان النهى والفساد لا ينافى الشرعية واما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام
قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد
فى رفعه وان اثر فى معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فيجب
ان يمنعه من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له
ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة
بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الاخر فكان النهى عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا
فكان من قبيل النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه
فانعقد صحيحا والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن
شرع فى الصلوة مع انكشاف العورة فثبت بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد وكان ينبغى ان لا يفسد كالصلوة
فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذى ورد النهى لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على
ما ذكرنا لكنه محظور كالكلام للصلوة والحدث للطهارة فيفسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به فهذا
معنى استدراك الشيخ فى قوله لكنه محظور فصار مفسدا ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده
لزمه ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد
وجود الاحرام لا قبله لان الشىء ما لم يوجد لا يوصف بكونه محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه
فلم يمنع من الانعقاد واذا داوم عليه بعد ما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام
ابتداء وينبغى ان لا يبقى بعد ما فسد عن ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض بالاسباب المناقضة والحاج
بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد فى ايجاب القضاء ولم يؤثر فى الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة
ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الحج مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام فى ان النهى فى
وضعه لرفع المشروعية فيوثر فيما يقبل ذلك لا انه لا يجوز الامتناع عنه لمانع بل يجوز ذلك بدليله كما فى ساير الخطا
وذكر فى القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات
من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام وابقاء المرء فى عهدة افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج
عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه المنهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم تدخل
هذه المسئلة على الاصل الذى قلناه والله اعلم اشار الشيخ ايضا فى قوله ولم يسقط بجناية الجانى قوله ولا يلزم اى على
هذا الاصل الطلاق فى الحيض فانه منهى عنه شرعا وكذا الطلاق فى طهر جامعها فيه وقد بقى مشروعا بعد النهى حتى
كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهى عنه لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا وذلك
المعنى فى الطلاق فى الحيض هو الاضرار بالمراة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التى اوقع فيها الطلاق ليست
محسوبة من العدة بالاتفاق فان عندنا الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا تحتسب هذه الحيضة من حيض
العدة لانتقاضها ولهذا لم يحرم الطلاق فى الحيض اذا لم يؤد الى الضرر بان طلقها فى حالة الحيض قبل الدخول بها

ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه بقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غير لا محالة لكنه محظور فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فيفسد ولم يسقط بجناية الجانى وكذلك فيما يتقدم شرعا لا فيما لا يسقط بجناية الجانى ولا يلزم الطلاق فى الحيض او فى طهر الجماع لانه منهى عنه لمعنى فى غيره وهو الضرر بالمراة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها منه مدظله

والى ماذكرنا اشاره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وفي الطلاق في طهر الجامع هو تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطء معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصل فلا تتمكن من التزوج وكذا تلبيس امر النفقة لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولو لم تكن حاملا او كان الطلاق باينا لها لا تجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة قوله وهذا اى ولما قلنا ان النهى في المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سببا للرخصة للنهى اى لكونه منهيا عنه شرعا يعنى لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السفر المديد فيستدعى سببا مشروعا ولا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله ولا الملك الكافر عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اى وسيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سببا ولا الملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم اذا هوا في دارنا كانوا مقهورين حكما فلا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرائع جمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والغصب في هاتين المسئلتين ايضا قوله ولا يلزم اى على هذا الاصل الظهار فانه منهى عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى لان كلامنا في النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر في السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا للايجاب الجزاء بل يحققه كما في قتل العمد فانه محظور ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت صفة الحظر فيه لم يخرجه عن ان يكون صالحا للايجاب فكذا في الظهار ولنا ما احتج محمد رحمه الله في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبى عليه الصلوة والسلام نهى عن صوم يوم النحر وقال انهانا على ما يتكون او لا يكون والنهى على ما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمى لا تطر وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالايتمار بالامر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الايتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل المنهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهى واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ نظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه وان امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه بناء على عدمها ثم النهى كما يوجب تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا كالامر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل بهما والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فعلنا الترجيح لجانب التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهى لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه ضد الامر فينتهى كما يقال امرته فايتمر والانتهاء الامتناع واحد واما عرفا فلما ذكرنا انه

يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال حقيقة النهى لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفى ابطال ابطال القبح الذى ثبت مقتضى به لا في ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان رعايته اولى ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهى ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الايتمار لا غير والاول اوجه قوله وهما في طرفي نقيض اى كون الامتناع عن الشىء مبنيا على عدمه مع كون الشىء مبنيا على الامتناع عنه متناقضان اى متخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو ان النهى لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور فاما القبح اى قبح المنهى عنه فوصف قائم اى ثابت بالنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع عن القبيح وذلك حسن مقتضى حال والعامل فيه قائم به اى بالنهى تحقيقا لحكمه اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام فكان اى القبح في المنهى عنه تابعا للنهى من حيث انه ثبت به فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهى فيصير المقتضى حينئذ دليلا على الفساد اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى في موضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء المشروعية ليبقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى احرى قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح في غيره ليمكن تحريم الفعل بترك الغير ولكن نثبته على وجه يكون الذم فنجعله قبيحا لوصف زائد متصل به ما امكن كما ثبت الحسن للمامور به على وجه يكون الذم وهو الاثبات لعينه فان ذلك لحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفي النهى لو القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لا للاعدام فلم نثبته لعينه ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان الوصف منه قال صاحب القواطع في الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا واما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بيّنه ان العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته صوما عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من العبد صح النهى ويتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهى عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر

الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما
اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا قال ولهذا ابطلنا صوم
الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة
الشرعية قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في
الشرع بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت
النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق
الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى
الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا
الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا واجاب الغزالي ايضا في المستصفى عما ذكرنا ان الاسم يعرف الى موضوعه
اللغوي الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع في الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها
الشرعية واما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وامثال هذه المناهي على لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال
الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب
المنهي عنه وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد
ايضا لانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك
اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي ولان المنهي عنه لو كان الصوم اللغوي فلا نهي اذا عن
الصوم الشرعي فبقي ثابتا وقال بعضهم الفعل عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى
ابقائه مشروعا بعد ذلك والجواب ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في
المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك
الا بابقائه مشروعا ولا يقال حقيقة النهي ان يكون المنهي عنه قبيحا في ذاته ومتصورا في نفسه فكما قلتم ان
انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور العقلي يجعله مجازا فكذلك انتفاء القبح عن ذات المنهي عنه وانصرافه
الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه لانه
لا يثبت في غيره لانا لا نسلم ان النهي باثبات القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان
المنهي عنه بعد بقي واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المامور به لا يصير مجازا في
المامور به كالامر بالجهاد وبالطهارة لم يصر مجازا بل بقي على حقيقته وهو الايجاب فكذا هذا ولا نسلم انتفاء
التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعذاب لانه
ارتكب حراما ولكنه مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا لحصول
الملك في العوض لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام على انا
ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وهم قالوا مجاز في
ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهي فكان الاول اولى قوله فان قيل هذا صحيح اي ما ذكرتم من ابقاء المشروع عند وصفه
الفساد والقبح انما يصح في الافعال الحسية لانها لا تنعدم وتوجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية
فتنعدم بالقبح لما قلنا من التنافي والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل

اي تقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله والصلوة الحرام كالصلوة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة
والمواطن السبعة والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم وما اشبه
ذلك اي المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك
الصلوة فوجب اثباته اي اثبات كونه مشروعا على هذا الوجه اي صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات
وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلته والتبع وهو المقتضى في منزلته وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا
للاصل ومحافظة لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا الا ان يحمل كلاهما في المشروعات واحدا من
غير ضرورة قوله وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها قوله منهي بوصفه
وهو الثمن اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون
الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن لان المقصود
من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا
وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان
الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت
الاعيان اصلا في البيع وكانت الاثمان تبعا لها فيه بمنزلة الوصف فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا
عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب ولا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو غير الادمي خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح
والضنة وهي بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته
كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما
هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادرين من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن
ولا في المحل واما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه
وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين وبتخمر
العصير لا تنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى
ذلك في الخمر بقوله تعالى ومنافع للناس ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول
ونجاسة العين وليست من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب
الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما في حق اهل الذمة فانعقد العقد لوجود ركنه في محله
بصفة الفساد وذكر الامام خواهرزاده ان المالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتمول البعض والتقوم
تثبت بها وباباحة الانتفاع له شرعا فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالا كحبة حنطة
وما يكون مالا فيما بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوما كالخمر واذا عدم الامران لم يثبت واحد منهما كالدم
والميتة قوله وكذلك اذا باع خمرا بعبد اي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد
وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل الاتباع والوسائل
تقول كتبت بالقلم والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضي ان يكون الخمر مبيعه فيبطل
البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فيبقى العبد مبيعا فقال الشيخ رحمه الله
هما سواء لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه بخلاف بيعها بالدراهم
لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعه وفي قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل

واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك
بان يكون متعينا لان المبيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص واذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا
مبيعا لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة في البيوع واذا كانت غير عين لم يصلح مبيعه فعلم ان قوله كل واحد
منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان ينعقد العقد
في العبد فاسدا وان دخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد
او دراهم بثوب ... وتعين العبد والثوب للمبيعية ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اي البيع في الصورتين
في الخمر لعدم محله ... لا يثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة
الفساد لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك **قوله** بخلاف الميتة اي في
المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع لانه اي المذكور ليس بمال في الحال ولا في
المال بخلاف الخمر وكذا لا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه وكذا جلد
الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ
اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجوازه لا ينفذ فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد العقد
كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح **قوله** ولا متقوم بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة وقد
يحصل التام بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها ويجوز ان يكون قوله ولا
متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم في العقود ثم قالوا المراد بالميتة هي التي
ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رايت بخط
شيخي رح وذكر في الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير وشيخ محمد المحبوبي وكل شيء يتمولونه وهو عندهم
ذكوه كالتخنيق والوقذ فانه يجوز البيع ... عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة
حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعي والفاعل ليس من اهله
فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفه سواء لابي يوسف رحمه الله انهم يتمولونه كالخمر ونحن امرنا بان نتركهم وما يدينون
على ما يدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد وهكذا ذكر في التجنيس من غير
خلاف محمد رحمه الله **قوله** وكذلك بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل
خال عن عوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل اي بالفضل يفوت المساواة التي
هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد
ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد وللنفس
الفضل فقوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد اي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل
الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم
الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة
فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب
ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث
ورد لمعنى في غير المبيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه
ايجاب وقبول صدر من اهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين
على العقد فكانا غيره لكن ثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الا ترى ان صيد الحرم مملوك

للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوك وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا ينافي سببه
وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي راجع الى غيره الا ان النهي لما اتصل باصل العقد اتصل
بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما
اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته
لا في اصله بقي وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا
وبقي الاصل موجبا للملك **فان قيل** لما بقي اصله موجبا للملك فلماذا توقف ثبوت الملك على القبض **قلنا** لان
السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا ان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم
الملك قبل القبض لقصور السبب كما في الاسرار **قوله** ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي بقاء المشروع في
مثل قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم الوصف من شهادته اي شهادة المحدود في القذف
وهو الاداء حتى لو شهد لا يقبل فكذا لم يخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسد الاداء وبقي
الاصل اي اصل الشهادة لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذا بقي اصلها انعقد
النكاح بها كما ينعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهليته **قوله** ومنها صوم
يوم العيد الصوم في يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان
وعند زفر والشافعي غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهم الله ثم اذا صح نذره في ظاهر الرواية
يفتى بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو
صام في هذه الايام خرج عن العهدة وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد
شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب
عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب
ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف واما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك
جعلا من صاحب الشرع لها محالا لوجوب الاكل والشرب وينتفي الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم
فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض ولهذا قالا لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة
لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظهر مشروعا ضرورة لانها لم يشرعا مجموعين بالاجماع والدليل
عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يتأدى شيء من الواجبات
به ولو بقي مشروعا بعد النهي لتأدى به كالصلوة في الارض المغصوبة ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في
الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضا الواجب كما اذا ترك الفاتحة
او السورة او التعديل في قضا الفائتة تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة
الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه
السلام لا نذر في معصية الله **ولنا** ما مر ان النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته الى اخره وما ذكرناها
ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وسوق التحقيق راجع الى ما تقدم وتقريره ان الشرائع
كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ كل
مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشد اداء لغيرها من الامانات واكثر اتقاء
لما يخاف حلوله من النقم بمباشرة شيء من المحظورات واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات
وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة بهم

ومنها صوم يوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية لان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا وهو معنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله في يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

وقته ايضا انطفاء حرارة الشهوة الخدّاعة المنسية للعواقب ورد جماح النفس الامارة بالسوء وانقياد
لطاعة مولاها الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثرة ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال
متعذر والوقت قسمان النهار والليل اعدت للسكون والراحة وضعا والنهار اعدت للتصرف والتقلب
للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد للجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل
فتعينت النهار للصوم ليكون على خلاف العادة ولتتحقق الحكمة التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين
هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا
بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع
باصله والذي يدل على بقاء المشروعية ان الشافعي رحمه الله يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر
اقواله كذا في الاسرار وهو الامساك اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة
ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جعله
للآمر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمه الله وقوله
قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى
طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك
على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا ويجوز ان يكون مترادفا وهو الاظهر ثم لما عرف
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لكن ذلك
الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه
ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم وانما قلنا بالصوم لان
الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين
الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه والى هذا اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اي الصوم في هذا الوقت
طاعة انضم اليه وصف هو معصية وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه ان بحدوث هذا الوصف اي
بورود النهي لم ينقلب الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض
ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لانه معيار له ولا يتصور الصوم بدونه
ولا فساد فيه اي في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي
يتعلق بوصفه اي انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل
بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله مثل الفاسد من الجواهر
الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب
لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما
نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله وبيانه اي بيان كون الصوم مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه على وجه يعقل اي على طريق يدرك بالعقل بنوع على وجه التحقيق ان الناس اضياف
الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه
النفس وترغب فيه طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى واما وصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير
والهاشمي فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اي ترك المتناول طاعة باصله اي بالنظر الى اصل المتناول
فانه كف النفس عن شهوتها وهو طاعة باصله ومعصية بوصفه اي هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول

والليالي

لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية ويجوز ان يكون الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اي ترك
التناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا وحاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم
وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة ولكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد الصوم به وهذا هو طريقة
القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال
النهي ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام لا تصوموا وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز
الا بدليل واما قولهم النهي ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نسلم
انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة
كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك الحركة بعينه ليس وراء هذين الفعلين
فعل آخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل آخر يقصد
الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرته ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لنفي هذا الضد ولو جاز اثبات فعل آخر مع ان
هذا الموجود كاف لنفي ضده لامكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال ولا يتمكن بعد ان يكون احد الفعلين تركا فانه
ليس بترك لما هو آخذ له وانما يستحيل ان لو كان احدهما هو ترك له وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل
واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك للقعود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك
لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولاجابة الدعوة في
هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فما لم يوجد للصوم غير هو المنهي عنه فكان النهي عن ترك الاجابة
نهيا عن عين الصوم وتوهمهم لانه غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا
بد من بيان شرط المغايرة ليتضح فساد هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين تطلب من حيث الذات
دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يجوز الانفكاك
بين جنسيهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجود احدهما مع عدم صاحبه وان كان لا انفكاك
بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعري الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض
بانفسها دون جوهر وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في
نفسه شيء واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض
شيئا واحدا من عبرتين يكون احدهما فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن
معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود
من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك
عن القيام بالذات ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم
المعين شيء واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل
جواز الانفكاك في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون
العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري الموجود القائم
بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله في حيز الممتنع المحال مما
لا يخفى على ذي لب ثم قال والذي اظن فيه الشفاء لمن يتوصل اليه الا بمعرفة مقدمات منها ان الترك
ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدها يعاقب على مباشرة ذلك الضد
المنهي لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما ثم ارتكبه ومنها ما بيّنا ان

الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا للاخر الى اخر ما بينا ومنها ان ما كان له اضداد وهو
بنفسه ترك للاضداد كلها يجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك
الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي
هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا
الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد اخر ومنها ان
ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة اي تعلق
الاحكام المختلفة به فان الرامي الى انسان عامدا لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذه واصاب اخر يفصل
اخذ في حق الاول باحكام العمد وفي حق الثاني باحكام الخطا والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا
لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما
وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية وبعد الوقوف
على هذه المقدمات نخوض في ايضاح ما رمنا ايضاحه فنقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب
والجماع وللاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال خالصة لله
تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله تعالى باراقة دماء الانعام وقد شرف الله تعالى محمدا عليه الصلوة والسلام
وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى قبول الكرامة فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة
بالاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء واحد عبادة بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا
فيها لما تعلق به من الحكمة والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه في حقها
ترك للواجب فيكون منهيا عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير
الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع في انفسها مما لا اشكال فكان
الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة
الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهي
باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت
من المثال في المقدمات ثم اجابة الدعوة ليست تضادا للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك
لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار
الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة
في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع فبقي الصوم مشروعا
وبقي قد نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه وهو معنى
قول الشيخ في الكتاب لا وصف المعصية متصل به ذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولو صام عن واجب اخر لم يجز لحصوله
مختلا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة هذا كما جوز
بعض علمائنا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة
ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما ثم لو صام في هذه الايام خرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى
هذه الايام اوجب على نفسه قدرها يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء
خرج عن عهدة النذر باعتاقها وان كان لا يتادى شيء من الواجب بها والافضل ان يصوم في وقت اخر
ليكون مؤديا الكامل كما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه

ان يصلي في وقت اخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره ولا يقال ان النهي لو كان لترك الاجابة
لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا ياثم لانا نقول من لم ياكل بدون النية
لا انه ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا ياثم وهذا بخلاف
الصلوة في ارض مغصوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتادى باركان
وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه ولا يلزم ان من راى رجلا يغرق وهو في
الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة ولم يقطع حيث يجوز وان كان مامورا بتركها منهيا عن ترك
التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انه ترك التخليص
ثم لم يؤثر ذلك في صحته قضاء ما وجب عليه كاملا وكذا لو راى رجلا يقتل اخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته
او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند
استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في
هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانهما مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق منه
بان ياخذ بيده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او ببعض اعضائه
فيمسكه ولو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلوة البتة لان ترك كل
فعل ضده واجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل
ان الترك معنى وراء الصلوة مقارن للصلوة وارتكاب النهي بفعله لا يمنع من صحة فعل اخر هو عبادة
وليس بمنهي عنه كالمصلي يرمي ببصره الى من لا يحل له النظر من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض
اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه وهذا لان الركن في باب الصلوة هو الافعال
المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك
استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك اما استعمالها جعل من باب النواقض لكن
لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها
بل هي اداء الاركان وكذا المشتغل بالصلوة في وقت النفير على هذا لان الترك حصل بترك المشي
والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء
الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب
ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي
معنى مقارنا لاركان الصلوة والنهي هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء
على ما قررناه هذا كله كلام الشيخ ابو المعين وخلاصة معناه ان المنهي عنه عين الصوم بجهة والمشروع
عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند
عامة الفقهاء وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ
المصنف نوه بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه يعقل
الى الفرع ويوقف عليه بادنى تامل ان شاء الله تعالى قوله وهذا اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب
معصية بالنهي صح النذر به اي بهذا الصوم او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذر به
لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه
الايام معصية فلا يصح النذر به والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي وصف هو معصية وهو ترك

الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غداً وغداً يوم النحر فلم يمنع صحة النذر **فان قيل** ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عند ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم والاجابة ذكراً للمعصية وقصداً اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او يشتم انه لم يصح والعصيان بنفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكر اله وقصداً اليه كان معصية ايضا فلم يصح **قلنا** لا ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة في الجانب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فيصح النذر به **فان قيل** ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى غد بان قال لله علي ان اصوم غداً وغد يوم النحر صح نذره **قلنا** وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهي عنه فلم يصح واذا قال غداً فلم يصرح في نذره بالمنهي عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح نذرها ولو قالت لله علي ان اصوم غداً وغد يوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء في الجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط لتكون اهلاً للاداء اي لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة لا تبقى اهلاً معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوماً اكلت فيه **قوله** ولهذا اي ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية اذا شرع في صوم يوم النحر افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يلزمه القضاء في رواية بشر بن الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لابي جعفر وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة رحمه الله وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ووجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمنهي عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه ويحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطعه لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء لحصوله مضافا الى صاحب الحق فيبرأ العبد عن عهدته اي عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يضمن لانه بامره بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا للمنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما نذكر **قوله** ومنها اي ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اي زالت او غابت اي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية ولانه في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فيكون حسنة كما في سائر الاوقات وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فيبقى مشروعة بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمان صالح لظرفية العبادة كما ثبت في السنة وهي ما روى عمرو بن عبسة عن النبي عليه السلام انه قال حين سأله عن الصلوة صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فانه حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وفي حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها

حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان ورأيت في بعض القصص ان زرادشت اللعين امر المجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم وقربا الشيطان ناحيتا رأسه فانه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من حيث ان النهي في كل منهما ورد لمعنى في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في ايجاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيه لانه مجاور لها بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر **قوله** وهو سببها اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيه كما في الارض المغصوبة حيث تتأدى به الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا لم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا تمنع اداء الواجب وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لا في الفرض وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء فيه نعمة يستدعي شكرا كان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا لله تعالى الا ان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل له يتأدى به اي بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتأدى بالناقص **فان قيل** لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة **قلنا** النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لا يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلالة القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم يدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات الايمان في الرقبة لان المأمور كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا بأخبار الآحاد التي لا يراد بها على الكتاب ويوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا بجبره بالسجود فلا يظهر في حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه **قوله** ويلزم بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت تحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت آخر مكروه اجزأه وقد اساء لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله لا يلزم وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله

لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوثر في
افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت
اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في
الليل لم يكن صوما بحال ويتعرف به اي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه فازداد
الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع توضيحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بعد
الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمته وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه
الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ما ذكره الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ما تركب من
اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما يطلق على جميع ما
في البحر يطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين
المركب من الماء والسكر والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا وكذا الادمي تركب من
الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه
الاجزاء من اي نوع كان لا ينطلق عليه اسم الادمي معروف ذلك عند اهل اللغة لا نزاع في ذلك ثم
الصوم مركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم
الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف
ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد حنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ما قررنا
ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد على ما انعقد في المنعقد
المانع كان مشتملا عليهما فالمضي لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة لم يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها
حرام والتوبة عما سبق عن المعصية والندم عليه فريضة وتقريرها ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه
وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة واما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان
جانب ترك المضي مرجحا على جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع
في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركب من اجزاء مختلفة غير متجانسة
من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى البعض
بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا
لو حلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لم يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل
تمامه لا يجعل متنفلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في
هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما يتوجه عليه النهي عند
وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة
بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل
طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية ومن ابطال العبادة وترك المضي
امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية ومن ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد
فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء قوله متعلق بما ليس
بوصف اي ليس بوصف ولا سبب لم يفسد ولم ينتقص اتفاقا حتى يتادى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء
الا ان عرض الشيخ لما كان هو الفرق بينها وبين صوم يوم النحر والفرق بين البيع وقت النداء وبين البيع الربوا

لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاص واما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل
الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد
بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تبايعا في الطريق
ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فافاد
الكراهة دون الفساد وفي بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط
وناقص فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في
الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض
المغصوبة ولذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك
ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال واعلم ان العلماء
قد اختلفوا في الصلوة في ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك
في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يودي الى ان يكون الفعل
الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل بعينه غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه
متعلق الوجوب ايضا وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام
والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب
عليه ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الاخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان
فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين امرين وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء
الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة
اذ لو امروا به ونهوا عنه لانتشر وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز
ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الاخر وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي
يكره بعينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة
والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران
وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي عاقبتك
وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب في تلك الدار فيحسن من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع
بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل
امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتهما وهو ايضا كمن رمى
سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر او الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب
الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين وبهذا خرج
الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده وكان متقربا بعين ما هو غاصب
به لانا انما جعلناه غاصبا من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بنوع الصلوة كما ذكرنا
في مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه عاصيا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا
الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان عاصيا في حال النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعاله
وليس تلك الافعال شرطا لكونه عاصيا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا ولما فرغ
الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا

يخالف اى بقاء المشروعية مع ورود النهي يخالف بيع الحر وما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين
والملاقيح وحيث ان النهي فيهما لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع
المتقدمة لانها بيوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت
لعدم المحل وصار النهي عنها مستعارا عن النفي بهذه القرينة واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من
المشابهة وهي استواؤهما في نفس الدفع فاحدهما يدفع الاصل والآخر يدفع الصفة او لان كل واحد منهما
عبارة عن العدم او لان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول ومنه قول الشاعر ان المضامين التي
في الصلب ماء الفحول في الظهور الحدب جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا
وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة
اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار
وصورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة
العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك قوله وكذلك صوم الليالي اى وكبيع الحر والمضامين والملاقيح
صوم الليالي في انه غير مشروع اذ هو منهي عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل
من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي بمعنى النفي ثم صوم الفرض يتادى بصيام ايام
الوصال اذا نواه لان القبح في المجاور وهو الامساك في الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم
يوم النحر لان القبح معنى اتصل بالوقت الصوم قوله ولا محل لان الادمي لا يحيى بدون الاكل على ما عليه
جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهر للصوم لان الابتلاء يتحقق
فيها لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس
بالامساك عن الشهوات فيه واما الامساك في الليل فهو وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال
اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو
احدى المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فيصح ان يكون الليل محلا للصوم
ايضا لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء لها على ما ورد به الاثر ولا تعتبر
بنفسها قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود اى ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق
مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة والدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح
الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى فلا
رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه بهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا
عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقوله لا رهبانية في الاسلام وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل
يوجب انتفاءه ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي
وهو منتف اصلا وقوله وانما سقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا
اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم
لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانعقاد
اصل العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت قوله ولان النكاح شرع لملك ضروري يعني ولئن
كان صفته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفي والنهي ايضا لان

النهي

النهي انما يوجب بقاء المشروعية لما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك والنكاح
من هذا القبيل لانه شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه
استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء
النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح لداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد
فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلالا في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى انه لو قطع
طرفها او آجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب
الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضادهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع
فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية
يراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي
ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا
بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها
يزول لا محالة فالاحرام ينتهي بنفسه والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من
تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا بعد حين لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع
المانع يظهر اثره واما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمتناهية الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا
يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله وكذلك نكاح المحارم منفي اى محمول على النفي لعدم محله لان النص
الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة
لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليها نفيا للحل لانها قوله مستعار عن النفي اى للنفي
يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة
بالمصاهرة وهي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح
اباؤكم فتخرج عن محلية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي لا محالة قال شمس الائمة الكردري رحمه الله لا
يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقي
مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من
هذا الباب ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان
النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء
اهل الحرب ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء
المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب مشروع رعاية
للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضا لذلك الاصل وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان الاستيلاء
منهي عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد صار مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهي عنه
لغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما تثبت في حقنا دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب
بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت
العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن الرسول عليه السلام فكان استيلاؤهم على هذا

والثمر العصمة مساعدة بلغا في سببها وهو الاحراز بالدار فسقط التبعي في حكم الدنيا واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر يعتمد الفوات سرقة او

المال واستيلاؤهم على الصيد سوا ولكن بلدهم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلا ويعتقدون اباحة ذلك ومع ذلك لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا اخر يفرق به بين الاموال والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعني وان سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتفى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهي العصمة الثابتة به كما ينتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهي ولم يبق الاستيلا محظورا لانه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق فان قيل ابتدا الاستيلا ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفيد زوال العصمة بعد ذلك كما اذا اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده وجب الضمان وان زال عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الخمرية كذلك هذا قلنا قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتداء في حالة البقا كانه يجدد ساعة فساعة كما في لبس الخف في حق المسح ولبس الثوب في حق الحنث والاستيلا فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلا المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب وهكذا نقول في الصيد انه يملكه بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع جاز بيعه نص عليه في الجامع وان اكله يحل الا انه يجب الارسال وان لم يرسل يجب الجزا تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لا يجب الارسال والجزاء ادى ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم فاما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتها عن الاسترقاق تثبت بالحرية المؤكدة بالاسلام ولم تثبت بالاحراز الموجود منهم وبخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستامنا فاستولى على مال مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد والدار جميعا ويتحقق على مال غير معصوم في حالة البقا لان الاستيلا لم يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة ما لو استولى عليه في دار الاسلام وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال تثبت بالاحراز بالدار بمجرد الاسلام عندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة ويعرف تحقيقه في موضعه ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فتمكن بالاستيلا لان الاستيلا على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقي العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا ملك بالاستيلا لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة قوله واما الملك بالغصب الى اخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا ووجه وروده ما ذكرناه في الاستيلا واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك للمغصوب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له وقال بعض المتاخرين بل الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشتري

الاستيلاء

البيع

البيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وفي هذا في هذه العبارة نوع شناعة لان الغصب عدوان محض ولا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله والاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضا بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا وهو الذي اختاره المصنف ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضا بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته في التبع بثبوته في الاصل سوا ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب بمقابلة اليد قال لان المضمون بالغصب ما فات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما فات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاء ما هو قائم لم يفت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا بقي الملك في المغصوب كما كان وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك ايضا لا ازائه على مثال المضمون ولكن اثبات يد الملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فاثبتنا الملك في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفايت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا وقد تعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة فيفصل المدبر يوضحه ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضا به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محل لا يتحقق هذا الشرط وان تم نقضا القاضي ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد وحجتنا في ذلك قول رسول الله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه ولان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود مقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه وبه الا ترى انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بها لا باليد والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصلي بالغصب والمضمون الاصلي هو المال المغصوب بعينه بالاجماع وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلي بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز وهذا كما لا يقضي بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفائت لا القائم كان من ضرورة القضا بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لما فات ولتتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته تقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم تقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا ونحن كما ذكرنا انما نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضا بالقيمة جبرا لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما

واذا زمت القيمة

دون

م

كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسنا لحسنه وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه
بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالاثبات به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت
ملك العبد لانه مما يثبت مقتضى الاثبات به فاذا اعتق ثبت الملك بالشراء اولا ثم بالعتق كما لو صرح بالشراء
ثم امر بالاعتاق فكذا هاهنا بزوال ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على
الازالة من ضمان به وتبين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء الشراء نصا
فان قيل قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان في بدل المقابلة قيام المبدل شرط
كالثمن مع المثمن لتقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع
الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء وهاهنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة
اذا قدر الفرع على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقط التيمم فهاهنا اذا عاد العبد
من الاباق حالت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف **قلنا** نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا
نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما يقضي القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل
والمبدل في ملك واحد فاذا دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول
القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر
على الماء **قوله** وشرط الشيء تابع له لانه ثبت لتصحيح الغير لا انه ثبت مقصودا بنفسه ولهذا اثبت بثبوت
المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسنه اي
بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان وان قيل ان لو ثبت ملك الغاصب مقصودا بالغصب
ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك المغصوب
منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو ظهر المدبر بعد ذلك وظهر كسب
كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له
بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كان ليتحقق الشرط فثبت هذا
القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه وقوله في ملك المشتري
اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان ونقرير الثاني ان في المدبر القيمة ليست ببدل عن
العين لان ما هو شرط وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل به
بدوع ولكن هذا عند الضرورة وفي كل محل يمكن اتحاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا
تعذر اتحاد الشرط جعل خلفا عن النقصان الذي حل بيلع ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين
في كل محل يحتمل اتحاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل اتحاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل
بدلا عن العين وكذا ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل
التمليك العين وفي كل محل لا يحتمل الملك الغير يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيدع وكذلك اخذ
القيمة بقضاء القاضي كذا في المبسوط **قوله** فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين واجب اي
ثابت متقرر ولا يجوز العدول عنه من غير ضرورة وهذا اي جعله مقابلا بقطع اليد جائز اي ممكن محتمل يصار
اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة **قوله**
واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا وهذا يرد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره فقال
نحن لا يوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء

كالوطء الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة
في الوطء الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وبيان ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصيران
شيئا واحدا فيصير له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث ويرث من الواطئ والماء بعضه وكذا من الموطوءة وهذا
الماء يصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين
الواطئ وآبائه وابنائه لذلك الماء الذي هو بعضها واذا ثبت للماء والماء بعضها تعدت البعضية اليهما ثم لما
صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المصاهرة المحارم فيثبت في حقه للبعضية
اعني يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى
منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى
المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للآخر
بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه
ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته كما في الدليل
على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف
تبيعوهن وقد اختلط لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء مقام الولد لان الوقوف على حقيقته
متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وكان
الوطء الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات
الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما ان كل واحد منها صار بعضا للآخر ولا استمتاع
بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون
الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا
المعنى حتى حلت حواء لآدم عليهما السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا تختلف
بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة وانما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا
في المحل الذي خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المراة يوجب الحرمة عندنا لمعنى
المساس عن شهوة وانه سبب للوطء الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا للوطء هو حرث
والبعضية في الحرث فكان يتصل به لا يكون علة للحرمة كما في الاسرار فلهذا قلنا لا تثبت الحرمة باللواطة ولا
بوطء الميتة ولا بوطء الصغيرة وبيّن بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا
للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة
باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا ترى ان في جانبها الفعل
زنا يرجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها ويحرم
عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد ويسقط الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه
زنا فكذلك هاهنا وانما لم يثبت من جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى
الزاني **فان قيل** فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما
وجب به الحد كما في الجارية المشتركة **قلنا** هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا
للبعضية ليس بمحظور والجواز يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى محظورة كما هو وجوب
الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل

وحيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة ولا يوقع خللا فيما هو سبب للحل فيجب الحد ويمكن ان يقال
الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز عنها وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا
بطريق العقوبة كما تثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة لكن
هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم اخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز
اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع
لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة
لما كانت بطريق الاحتياط كان الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان
الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة ولا المسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن
التهمة ومذهبنا في هذه المسألة مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب وعمران بن الحصين
ومسروق رضي الله عنهم وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسألة اجماع الصحابة رضي الله عنهم وكذا
ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن
هذا الحديث الذي استدل به الشافعي وهو انا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ان الفعل
حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم
الحلال كما اذا رضعت قطع من خمر فيه ماء فلبث وكالوطء بالشبهة ووطء الامة المشتركة ووطء الاب جارية الابن
فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط **قوله** والولد هو الاصل
في استحقاق الحرمات اي الحرمات الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان
بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه
ولذلك استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم يتعدى اي
الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة
وبناتها لا تتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير
الاطراف بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم ويتعدى اي سببيته ثبوت
هذه الحرمة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير
المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ يتعدى والا كان يكفيه ان يقول
والى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي والنظر
الى الفرج خلافا له ولابن ابي ليلى وما يعمل لشاهده مقام غيره اي يعمل بطريق الخلافة والبدلية فانما يعمل
بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك
الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة
عملت عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير
نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذا ههنا اقيم الزنا مقام
الولد بجميع السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد وهذا
اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك
في مولود خاص لا انا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقه

الصدر الحجاج قطب الدين السرملي لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك اي بوصف الحرمة في
ايجاب حرمة المصاهرة اي قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لا في حق سقوط
الحد **قوله** واما سفر المعصية هذه المسألة رابع المسائل التي ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب وقال
انه ليس بمنهي لمعنى في عينه بل هو منهي لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته في
انتفاء مشروعيته كالوطء في حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير وهذا لان خطاه
انما صارت سفرا لقصده مكانا بعيدا لا لقصد الاغارة والبغي والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد ذلك
المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف
الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه
اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا
السفر فصلح سببا للترخص **قوله** ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في عين
المنهي عنه حتى يبقى مشروعا النهي عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في عينها حتى لا يبقى مشروعا اصلا لان
القول بكمال القبح الذي هو مقتضى النهي في الافعال الحسية مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل مقصود
الوجود من العبد ليتحقق الابتلاء ممكن على ما قلنا اي قبل هذا ان الافعال الحسية لا تنعدم بصفة القبح **قوله** والنهي
اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهي يقابل
الامر ما قبح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان وقسم
يحتمل ذلك كالكذب فانه قبيح يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحة كما ورد به الاثر وهو
في مقابلة الصلوة وما قبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير الطهارة
فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس
بمال وكذا الماء قبل ان يتخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله في غير محله بمنزلة ضرب الميت
واكل ما لا يتغذى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل
صلاته مع الحدث عبثا لوجوده من غير اهله بمنزلة كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالقبيح وصفا بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج وما قبح لمعنى في غيره مجاور
يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلوة في ارض مغصوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة وما
قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة
على الميت

باب معرفة احكام العموم

قوله العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله
اي في جميع الافراد الداخلة تحته قطعا ويقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب
اكثر مشايخنا كما ستقف عليه ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف
كما سنبينه وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لا
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فحينئذ يجب التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر
بمنزلة المجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله **قوله** لا يقضى على العام اي لا يترجح عليه
منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متاخرا
قوله مثل حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها
اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام بان

يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة فقتلوهم
واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل
اعينهم وتركهم في شدة الحرة حتى ماتوا قال الراوي حتى رايت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا
حديث خاص لانه ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة
عذاب القبر منه قطرات البول اذ البول اسم جنس محلى بالالف واللام فيتناول ابوال الابل وغيرها
ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة فان قيل انما يصح القول بالنسخ
اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ قلنا قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة
التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق ومتى كانت مشروعة في ابتدا الاسلام فدل انتساخها على تقدم
ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الناسخ بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله ومثل قوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة يجب العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله
لعموم قوله عليه السلام ما سقته السما ففيه العشر وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر في اقل من
خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة قالا المراد من الصدقة
العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا تجب في خمسة اوسق اذا لم يبلغ
نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص
ثم اذا ورد في حادثة ولم يعرف تاريخهما كان الناسخ ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال
لعبده اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيا كان ناسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيا ثم قال اعط زيدا درهما
كان تخصيصا له وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام اخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا في الفوايد الظهيرية فهذا
معنى قوله نسخ بقوله ما سقته السما ففيه العشر وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون
الخاص في هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله من الخاص المختلف في قبوله
لانهما لما تساويا ترجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ما سقته السما ففيه العشر متفق عليه
لانهما عملا به فيما وراء خمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المونة وكثرتها فاوجبا العشر فيما سقته
السما ونصف العشر فيما سقي بدالية عملا بهذا الحديث وجعلا الحديث مخصصا له وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث
الخاص اصلا فكان المتفق اولى من المختلف قوله ولما ذكر محمد عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى
وتقرير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما يتناوله عندنا لما قال ابو حنيفة رحمه الله كذا ولما قال محمد رحمه الله اذا اوصى بخاتمه
لانسان وبفصه لاخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق فاما اذا فصل فكذا الجواب
عند ابي يوسف وعلى قول محمد يكون الفص بينهما نصفين وحجة قول ابي يوسف رحمه الله ان بايجابه في الكلام
الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول دون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان
مفصولا لان الوصية لا تلزمه شيا في حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سواء كما في الوصية
بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر وكذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة ومحمد رحمه الله يقول
اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جزما فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص
العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا
للثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبتت المساواة بينهما في
الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثاني

بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمر ولكن الموصى له
بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة انما تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له
بالرقبة حق بحكم التعارض في الايجاب وكذا السكنى والثمر وتوضيح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم
الا فصه صح الاستثنا وصحة الاستثنا فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عن ورا المستثنى ومثله
لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الا سكناها او بالبستان الا ثمرته بطل الاستثنا فعرفنا ان الايجاب لم
يتناول هذه الاشيا حتى لم يجعل الاستثنا في اخراجها فاذا اوجبها للاخر اختص بها من اوجبها له كذا في المبسوط
وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والايضاح والزيادات للقاضي الامام فخر الدين والزيادات للامام العتابي
والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذا قولهم جميعا محمولا على انه بنى على رواية عن الشيخين على
وفاق قول محمد رحمه الله ويؤيده ما ذكر القاضي الامام في التقويم وقد دل على هذا القول فتواهم ومحاجتهم اما
الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى لرجل بخاتم ثم اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف وكذا ذكر شمس الائمة
هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف ابي يوسف رحمه الله وانما ذكر خلافه في المبسوط او نقول الاشارة في
قوله وهذا الى اصل المسئلة اي كون العام مثل الخاص قولهم جميعا او الى قوله وانما يستحقه الاول بالعموم
والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الراس
واليد والرجل في اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء عاما فكذا الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث
ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفوائده لا تخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة في العام
بهذه المثابة وقد يجوز الاستدلال بمثله كما لو احد من العشرة في مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من
حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيرها الا انه نظير للصفات
حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست
بجزء للذات ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن على ما يتعدده
باعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثنا بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجري الا في العام قوله
وقالوا اي العلما الثلاثة في رب المال الى اخره اذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم
فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او باتفاقهما
ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فهنا اولى فيجعل اختلافهما حجرا له عن العموم وان
كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالبز وقد خالفت فالربح لي وقال رب المال لم اسم
شيا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفي العقد خسران
دفعت المال مضاربة بالنصف ولم تسم شيا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البز وقد خالفت فالقول
قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس وفي قول
الشيخ القول قول من يدعي العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايهما يدعي العموم فالقول قوله فزفر رحمه الله يقول
الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا اقر بصفة دون صفة
كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا
كان القول قول الموكل فهذا مثله ولنا ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك
باعتبار العموم في تفويض التصرف اليه والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف صح وملك به
جميع التجارات فعلم ان مقتضى مطلق العقد العموم ثم لا يصح الا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة

العقد

وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي
لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والآخر يدعي تخصيصا زائدا فيكون القول قول من يتمسك بالاصل كما في
البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار او اجل قوله ولولا استواؤهما اي ولولا المساواة بين الخاص والعام
اي بين الخصوص والعموم لما وجب الترجيح اي ترجيح العموم هاهنا بدلالة العقد وهي ما ذكر بالترجيح عند
المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يبطل بالادنى لانه لا يساوي الاعلى ولا يقاومه قوله العام
الذي لم يثبت خصوصه يعني العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض
القطعي وهذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل ذلك عن ابي بكر
الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول
ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم فان ابا بكر رضي الله عنه امر الصحابة وامرهم
بان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة انها لا
تستحق النفقة وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها
حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى الآية رد هذا كله الجصاص ذكره
ابو اليسر في اصوله واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمي المروزي صاحب
المختصر كذا ذكر في بعض الشروح وظني انه اراد به القاضي الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد المحسن بن احمد
بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل فهو المعروف بالحاكم الشهيد ما قلنا
وهو ان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا وهذا قلنا اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر
الواحد وبالقياس ابتداء قلنا انه لا يحل اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل الذبيحة عندنا لقوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه الآية ومطلق النهي يقتضي التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي
حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن
المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال الله تعالى او فسقا اهل لغير الله به وقال
الشافعي رحمه الله يحل لحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله
سمى او لم يسم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك
يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه السلام اذكروا انتم اسم الله وكلوا قال ولا تمسك
لكم في الآية لان الناسي قد خص منها بالنص وهو ما روي انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوا فان
تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فنخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية
في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم فاجاب
الشيخ عن ذلك وقال لا نسلم ان الآية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشارع اقام
الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان
الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الآية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان
الظني لا يعارض القطعي لان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس
او الثلاثة في اسم الجمع وهاهنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد ولو الحق العمد الى النسيان لم يبق النص معمولا به
اصلا فيكون القياس او خبر الواحد حينئذ معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان

الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد واثبات التخفيف في
حقه باقامة الملة مقام الذكر جعلها عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور
اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان اشتراط الذبح في المذبح يفصل بين المعذور وغيره كما في الاكل
في الصوم يفصل بين الناسي والعامد ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء
والعجز انما يتحقق في حق الناسي دون العامد ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا
حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض واما دليله عائشة رضي الله عنها فدليلنا لانها
سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط
الذبح للحل وانما افتى النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع التسمية عمدا
لان السؤال كان عن الاعراب المسلمين كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر
وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان
بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم تحل كذا في المبسوط فان قيل المراد من الآية اما ما ذبح لغير
الله تعالى كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان كما قال عطاء او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس
رضي الله عنهما بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه تقبل شهادة من
يأكله وبدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم
وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله لا في متروك
التسمية وبدليل قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار في اباحة
الميتة لا في متروك التسمية قلنا الآية بظاهرها وعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وفي قوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من اعتقد
حرمته يفسق باكله ولا تقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغي
عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سلمنا
ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما
هو دأب التنزيل وبنى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروك التسمية
وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حملت على الميتة او على ذبائح المشركين
كما ذكر الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز قال
شمس الائمة في المبسوط لو كان ابن عمر رضي الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا
وبه قال مالك واصحاب الظواهر وكان علي وابن عباس رضي الله عنهم يفصلان بين العامد والناسي كما هو
مذهبنا فقد كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم حجة
ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجواز البيع فيه لم يجز
قضاؤه لانه مخالف للاجماع قوله وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان آمنا مباح الدم بردة او زنا او قطع
طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى
يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى ومن دخله كان آمنا علق الامن بالشرط فثبت عند وجود
الشرط لا ان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجاني ليس بخائف

قلت لو لم يكن الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لا يقال معناه صار آمنا ما دام فيه لانا نقول انه تقييد بلا دليل

فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول للجاني فيثبت الامن في حقه وقال الشافعي رحمه الله
يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية بما روي ان النبي عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر
منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف ودخل الحرم استوفي منه في الحرم فلما لم
يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى وبالقياس على ما اذا انشا القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق
فكذا اذا التجا اليه قال ومعنى الاية ومن حج ودخل كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها او من النار فاجاب
الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقي قطعيا فلا
يعارضه الدلائل الظنية وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الاية في اثبات الامن للجاني الداخل في
الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور لا الحرم والنزاع
في الجاني اذا دخل البيت فلا يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند
من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فالالزام
عليه بهذه الاية متعذر واختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت
ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا
بالدخول فيه وان لم يامن بالدخول في الحرم ولا يقال ليس المراد عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات
بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم عليه السلام خارج البيت في الحرم لانا نقول مقام ابراهيم ما قام فيه
ابراهيم وتعبد وابراهيم عليه السلام كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مامنا له صار الحرم
مامنا ايضا تبعا له لانه من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مامنا للجاني
ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول
البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تنزيه البيت عن النجاسات وجوب تنزيه الحرم عنها فكذا هذا كذا
في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولكن الصحيح هو الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال
الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا البلد آمنا
ولهذا يثبت الامن للصيد بدخول الحرم ولا معنى للفصل بين الحرم والبيت ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن
صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا
للحرم ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم عليه السلام خارج
البيت وما قالوا ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير
والتاويل لم يفسره بذلك ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اي هي
عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها
الى الكعبين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء المشركين واهل
الكتاب والملاحدة الوف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل فيه آية بينة مقام
ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على
ما عرف والامن يثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان يثبت فيها
تبعا للنفس حتى لم تحل الجناية على اطراف المرتد والكافر في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية
او السرقة لا يمنع استيفاءه الامن الذي ثبت تبعا بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يسع

وقال الشافعي رحمه العام يوجب الحكم لا على اليقين على هذا ذكرت مسائله وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت اخص الخصوص

متوحشا بعد فوات طرفه فكان اتلاف طرفه اتلافا له من الصيدية ولان الامن يثبت فيه بنص مقصود وهو
قوله عليه السلام لا ينفر صيدها الحديث وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول
الداخل في الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه ولان الملتجي الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فيستحق
به الامن والمنشئ هاتك لحرمته فلا يستحق الامن فاما قتل ابن اخطل ففي ساعة احلت مكة للنبي عليه
السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت
فمحمول على انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله قال الشافعي رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين يعني
موجب العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص اولى
بالمصير اليه من العام متقدما كان او متاخرا كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي وعلى هذا ذكرت مسائله فانه رجح
خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيلا بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة وبيانه ان الشافعي رحمه الله اجاز
العرية وهي ان يبتاع الرجل ما على رؤوس النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف تمرا فيما دون خمسة اوسق
لما روي انه عليه السلام رخص في العرايا سئل زيد بن ثابت رضي الله عنه ما عراياكم هذه قال ان محاويج الانصار
قالوا يا رسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا
رسول الله عليه السلام ان نبتاع بخرصها تمرا فناكل مع الناس الرطب فرجح خبر الرخصة بخصوصه على الخبر العام
الذي ذكرناه وعندنا لا يجوز ذلك البيع لان ما على رؤوس النخل تمر ولا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بعموم
ذلك الحديث ورجحناه لا بعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا العرية التي
رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل تمر نخلة لرجل ثم يشق عليه المعرى دخوله في بستانه لمكان
اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا مجذوذا بالخرص
ليندفع ضرره عن نفسه ولا يكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له
ما دام متصلا بملك الواهب فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتداة وانما سمي ذلك بيعا مجازا
لانه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون خمسة اوسق فظن
الراوي ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح
نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما
لم يعرف جعلا كانهما وردا معا فيجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متاخرا كان ناسخا للخاص
عندهما خلافا له قوله وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على العموم او الخصوص
ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا يكون مشتركة
بين العموم وغيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا يفيد عموما ولا خصوصا بل هي مشتركة بينهما
او مجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعا الى ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او
كما يتوقف في المجمل والخبر والامر والنهي في ذلك سواء وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال
ابو سعيد البردعي من اصحابنا ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله
الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل
فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب

مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمهم الله ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر
والنهي على العموم فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن
ابي الحسن الكرخي رحمه الله ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم فعند الفريق
الاول لا يصح التمسك بعام اصلا وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص الخصوص وعند الفريق الثالث يصح
التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل وكذا
اذا قال علي دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال علي شيء وعند الفريق
الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم
ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص ثم لما كان التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتراك اشار
الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اي في معرفة المراد به حقيقة
لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه انه
يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها بالجميع فيقال جائني القوم
كلهم اجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم
ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاء زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة
بنفسه واذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى
من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب
التوقف فيه وحاصله الفرق ان قوله جاءني زيد موضوع لاسم معلوم لكنه يحتمل ذلك بطريق المجاز وهو مجيء
الخبر او الكتاب اما الموضوع للاسم العام في الجمع فذلك يوجد في الكل وفيما دونه من الاعداد الى الثلاثة وهو ذكر
يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اي احتمال المجاز واحتمال
البعض فيقال جاءني القوم انفسهم كلهم او اجمعون ولا يقال جاءني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه
فيه في موضوعه الاصلي كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص واشار الى الاشتراك بقوله وقد يذكر الجمع اي صيغة الجمع ويراد
به البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان
واعد رسول الله عليه الصلوة والسلام يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم
وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله تعالى الذين يعني المؤمنين
قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ واريد به الواحد ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا
لكم اي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تاتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا في دينهم واقامة على نصرة
نبيهم ولما استعملت هذه الصيغ في الخصوص استعمالا سائغا كاستعمالها في العموم بل استعمالها في الخصوص
اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه الخصوص
قضينا بانها مشتركة او الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون
لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا متشابها فمن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم
كمن ادعى على العكس واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا محالة حتى يتبين المراد والفرق بين الوجهين ان
في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد يوقف عليه بالتامل والبيان كما في المشترك
قوله وهذا القول لا يرجع الى اخص الخصوص انه لا يرجع الى القول بالتوقف لانه يصار
الى اعمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم يتناول اللفظ للاخص وهو

الثلاثة

الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة
الخصوص وتناوله للعموم محتمل والعمل بالمتيقن وحمل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول
مشايخ سمرقند رحمهم الله ان صيغة العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة
وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لم نامن عن الوقوع في
الخطا لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل
او باخص الخصوص كما قالوا لم نامن من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذا احتمل ارادة
العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا ووجه قول من توقف في الخبر
دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر
والنهي للعموم لما كان التكليف عاما اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق
الاول ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب والتحريم والتنزيه في حقيقة الامر والنهي
وهو الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله ودعوى قولنا في الشاء
انه موجب الى لغة واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اربع منها الى الدليل
المعقول والى اجماع الصحابة رضي الله عنهم فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدي احرار اشارة الى المعقول
وقوله والاحتجاج الى لغة اشارة الى الاجماع اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعاني
المقصودة وقد مر تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد
من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني اعني المعاني
التي تقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص
الفرد بشيء فكان ليحصل مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون لمراده
لفظ موضوع لغة ايضا قوله الا ترى متصل بقوله عرفا يعني الدليل على انه مقصود بين الناس عرفا ان
من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدي احرار ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم
فمن جعل موجبه التوقف فانه يسد على المتكلم باب تحصيل مراده في العموم باستعمال صيغته الدالة عليه
لا محالة واعترضوا على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا وان
سلم ان ذلك واجب في الحكمة لا نسلم عصمة واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها الا ترى ان العرب قد
عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت
الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود
ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال احمر او اصفر وان سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لا نسلم انهم
وضعوا له لفظا خاصا يدل عليه فقط فان العين موضوعة للباصرة ولكن لصفة الاشتراك بين اشياء لانهم
استعملوه في غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص واما بيان الثاني وهو العمدة
في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اي بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من اهل الدين متوارث اي
ثابت فقد اختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي
رضي الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين اي وازواج الذين يتوفون منكم اي تتوفى
ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي يعتددن هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الليالي

والايام داخلة معها يقتضي انها تعتد باربعة اشهر وعشر وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن اي ذوات الحمل
من النسا اجلهن ان يضعن حملهن اي عدتهن وضع حملهن يقتضي انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم
فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انها تعتد بوضع الحمل لا غير
لان قوله تعالى واولات الاحمال متاخر في النزول عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
الاية حتى قال من شا باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النسا القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي
في سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهي قوله تعالى
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله فصار ناسخا اي صار
قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم واعلم ان
كل واحد من النصين بالنسبة الى الاخر عام من وجه خاص من وجه فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه
يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث لا يتناول الا اولات الاحمال وقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول
المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبي في
حق الحامل لكونه متاخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من الفريقين
الامامين عمل بالعموم كما هو موجب العموم الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر
عمل بالمتاخر لمعرفته به وكذلك اختلف عثمان وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين
قال علي رضي الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين
لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله تعالى او ما
ملكت ايمانهم يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في ان النصين يوجبان
التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم ولا يقال المبيح عبارة
والمحرم دلالة فلا يتعارضان لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت
المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فعارضه الدلالة بل يترجح عليه على انا نقول الحرمة ثابتة
بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يتناول الجمع من حيث النكاح والوطء جميعا ولم يخص
منه الجمع ملكا فيتعارض المبيح والمحرم ويترجح بالحرمة وكذلك اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي
الله عنهم في الوقائع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على
ارث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة
واجروا قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا
تقتلوا انفسكم لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله عليه السلام لا وصية لوارث لا تنكح المراة على عمتها من قال السلام
فهو آمن لا يرث القاتل لا يقتل والد بولده الى غير ذلك على الاحصى على العموم ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن لا يستطيع الجهاد
من المؤمنين فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة
وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية تنبيها على
التخصيص ولم ينكر النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا لم استدللت

بلفظ

بلفظ مشترك او مجمل ولما نزل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم
نفسه فبين النبي عليه السلام انه اراد به ظلم النفاق والكفر واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الا بحقها
ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا وامثاله لا ينحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف
ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث وذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب
والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان
القول بالتوقف او بالخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده قال الامام الغزالي والطريق
المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة يدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة
في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة اليها ويدل على وضعها
توجه الاعتراض على من عصى الامر العام وسقوط الاعتراض عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على
الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور يدل على الغرض وبيانها ان السيد
اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه
وان عاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا مع حليته وهو قصير وانا اردت الطوال
او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتني باعطا الطوال والبيض بل باعطا من دخل
وهذا دخل فالعقلا اذا سمعوا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا
للسيد انت امرته باعطا من دخل وهذا قد دخل ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم تعطي
فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار او السود استوجب
التاديب بهذا الكلام وقيل له ما لك والنظر الى الطول والكون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا مع سقوط
الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي واما النقض على الخبر فهو انه اذا قال ما رايت اليوم احدا وكان قد
راى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه
احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم وكذا قوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر
من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما لم يرد النقض
عليهم فانهم ارادوا غير موسى عليه السلام فلم يلزم دخول موسى عليه السلام تحت اسم البشر فاما الاستحلال
بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او امائي ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء
او يتزوج باي جارية بغير رضى الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقرارا محكوما
به في الجميع وبنا امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر ولا خلاف انه لو قال انفق على
عبيدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام
لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم ولو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع لكان ينبغي ان يجب التوقف
على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلا كلهم في اللغات كلها
فان قيل ان سلمنا لكم ما ذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عري عن القرائن فلا نسلم وفي قوله
انفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالانفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفي
قوله اعط من دخل داري بقرينة اكرام الزائر قلنا فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا تنفق على عبيدي وزوجاتي
كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولو قال احدهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا اضرهم جميعا

عد مطيعا ولو قال من دخل داري يحذ منه شيا بقي العموم **قوله** وذلك عام كله اشاره الى ما احتج
به علي وابن مسعود رضي الله عنهما بدء الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة ومن قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين او معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام
فيتناول الجمع نكاحا ووطيا **قوله** ثم قال الشافعي الى اخره اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند
الجمهور من الفقها والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور
ومن تابعه من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص
موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف
ويظهر الاختلاف في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق
الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس
تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال
ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل
انه غير محتمل للخصوص كقوله تعالى ان الله بكل شي عليم لله ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال
ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد وهذا
بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عند الشافعي رحمه الله
لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز
ان يؤثر في رفع القطع واليقين وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان
العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما ذكر ان العام بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراه واذا
كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى اخر بهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع
اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال
ارادة المسمى الاخر معتبرا في رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته
واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام في اصوله
الخاص بنفسه لا يوجب شيا ما لم يتفحص ولم يتامل فاذا يتفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الا
فانه لا يتصور في زماننا ابتدا النسخ حتى ان في زمن النبي عليه السلام كان الخاص لا يوجب العلم لتوهم
الانتساخ فاما ارادة الخصوص فموهوم في كل زمان وكل عام محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل
دون العلم ويدل على صحته رواية الصحابة والسلف اخبار الاحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص
العموم بها وبالقياس فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم وتمسك من قال بان موجبه
قطعي بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اي لازما وثابتا به ذلك اللفظ حتى
يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا بها
قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل
على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبره به اصلا لانه اراده في باطن المتكلم ومغيب
عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها ولا يعتبر الا ان يظهر بدليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا
بمنزلة الخاص فان اراده المجاز لما كانت غيبا عنا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه
ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يوضحه ان ورود صيغ العموم على اراده الخصوص من غير قرينة تدل عليه يؤدي

التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص
ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير قرينة يفهم السامع مراد الخطاب قال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله للخصم ان يقول ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال
التغيير به الا ان الله تعالى لما لم يكلف ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل
بالعموم الظاهر دون ما لا يتصل الينا من الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم
قطعا وهذا كلام حسن ولكن يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه والجواب عنه ان الله تعالى
لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة
اصلا في حقنا وسقط اعتباره في حق العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن ان كان سببا للتبوت
الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد كاقامة البلوغ مقام اعتدال
العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم
يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله وكذا سقط اعتبار حقيقة المحبة
والبغض وصار كانه قال ان اخبرتني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا
او كذبا فكذا هذا **قال** المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانها
تابعة للقلب فلما سقط في حق التبع فلأن يسقط في حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار
الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا **قوله** والجواب عما احتج
به الطائفة الاولى يعني الواقفية انا ندعي انه اي العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل
الخصوص لا انه محكم لما وضع له اي فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص فكان محتملا لان
يراد به بعضه اي صالحا لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص ما يحسم اي يقطع
بالكلية باب الاحتمال اي صلاحيته لان يراد به بعضه ليصير محكما اي غير قابل لمعنى اخر يعني انما صح
توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك فيصير
بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة لخفائه وتعيينا لبعض مسمياته كالخاص يحتمل المجاز فيق
بانقطاع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل عبد المجيء او غير مجيء زيد بل يحتمل مجيء
خبره وكتابه والامام تعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكره جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سوينا في
موجب العام بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق
بين الخبر وغيره وقوله الفارق الاجماع منعقد على التكاليف بالامر والنواهي عامة **قلنا** فكذا الاجماع منعقد
على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شي عليم وكذلك
عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف
لا معنى للفرق والله اعلم

باب العام اذا لحقه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة
تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلفت عبارات الاصوليين
فيه فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه وقيل هو
تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل
هذه العبارات كلام والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن

واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لابد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس
في الصفة ذلك ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام
والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يسقط موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق
ويتغير باستثناء مجهول بالاختلاف وبقولنا مقترن عن النسخ فانه اذا تراخى دليل النسخ يكون نسخا لا تخصيصا
ويتوقف على حقيقة الكل بعد ان ساله تعالى ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او
خبرا وذهب شذوذ لا يعبؤ بهم الى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف
لان اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه دافعا للوهم والتخصيص ليس من النسخ في
شيء كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى ما تذر من شيء
اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلها كالرميم
وتلك المراة لم تؤت كل الاشياء واذا عرفت هذا فاعلم ان علماء الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص
في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا والثاني
انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب
ام نفس الاجتماع فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص
الى ان ينتهي التخصيص الى ما دون الثلاثة فحينئذ يصير مجازا ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد
التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل يبقى باستيفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة فعلى قوله من جعله مجازا
لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما وقيل بل هي مسالة مبتداة سواء كان شرط العموم
الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص وذهب
بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه من حيث انه تناول بقية المسميات كما
تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر على عداها كان مجازا وفي اقوال هذا
الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوهها في غير هذا الكتاب اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب
لبيانه فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص منه حجة فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي
وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة
بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص
اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا سقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف
فيه الى البيان وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان ثم من قال منهم انه موجب قطعي قبل
التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال منهم انه موجب ظني يبقى
على ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر في العام اصلا وذهب بعضهم الى ان
المخصوص ان كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا سقط دليل
الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول
مال الشيخ ابو المعين في طريقته وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه قوله تعالى
العمومات اي باكثرها ما دون ثمن المجن حصر او الابد وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل
ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وحصر الربوا وهو مجهول لانه مجمل وبعدما التحق خبر الاشياء

السنة بيانا له لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجري في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر
عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضي الله عنهم خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت
الجهالة لا يجوز التمسك عندهم بقوله تعالى احل الله البيع وكذلك اي وكاية السرقة والبيع نصوص الحدود
ومن قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة والذين يرمون المحصنات الشيخ والشيخة اذا زنيا الآية
مواضع الشبهة منها مخصوصة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم ادرؤا الحدود بالشبهات وقد
تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به وفيه اي فيما خص وهو موضع الشبهة ضرب جهالة اي لا يعرف
ان شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه وعلى القول الثالث يصح
الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شيء او لم يخص ولم يذكر الشيخ لظهوره قوله والصحيح من مذهبنا الى
اخره والدليل على ان المذهب ما ذكره الشيخ ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي
عليه السلام عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه واحتج على استحقاق
الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود
الشريك لا يكون احق بصقبه واستدل محمد رحمه الله على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه
السلام عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع بدل الصلح قبل القبض وابو حنيفة رحمه
الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لا يكون
موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا كذا ذكر شمس الائمة وما ذكره يصلح دليلا على المذهب
في المخصوص المعلوم لا في المجهول اذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهول الا ان الفاضل الامام ابا زيد ذكر في
التقويم والذي ثبت عندي من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعا
ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى المذهب في الفصلين فثبت المذهب به قوله اجماع السلف
على الاحتجاج بالعموم اي بالعام الذي خص منه فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر
رضي الله عنه في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل
وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة رضي الله عنهم احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل
ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة وعلي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
بقوله احلتهما اية مع كون الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة رضي
ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور بين الصحابة ومن بعدهم بحيث
يعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا قوله وذلك دون خبر الواحد اي العام المخصوص منه دون الكتاب
والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا
خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر
النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص
الا يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة لما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس
فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة قوله اما الكرخي احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص
اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في الباقي لان اي فرد عين من الباقي لاثبات موجب الكلام فيه
يحتمل ان يكون هو المخصوص منه وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في
الصيغ

لانه بين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء بين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدّ عامة
الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان
طاريا كان دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجبت جهالته جهالة الباقي كاستثناء
المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا يتوقف فيه الى
البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى البيان بين المراد واما اذا
كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في
افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدليل الذي يوجب كونها
معلولة لا يفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا ندري اي قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد
من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول بخلاف
استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم
جهالة الباقي فبقي الباقي على ما كان قبل الاستثناء قطعا كالو دفع من عشرة خمسة بقي الباقي خمسة ولان العام
بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثيرة ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من
تكثير جهات التجوز وليس حمله على احدها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب
التوقف فيه ايضا **قوله** ودفع القول الثاني احتج الذين فرقوا بين التخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص
العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه بين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته
كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم
فلا يوجب خللا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خللا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعيا عند بعضهم
وظنيا عند اخرين قالوا ولا يصح لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم
يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل ولا لما ادّعوا
انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغ ليست كذلك لانها تتناول الباقي بعد
التخصيص كما تتناوله قبله ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل انه اريد به ما وراء المخصوص
كله لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات المخصوصة فيما وراء موضع التخصيص
موجب للحكم فيما بقي على سبيل العموم وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ما وراء المخصوص قلنا هذا احتمال لا
يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص **قوله** ودفع القول الاخر احتج الفريق الثالث بان التخصيص
لا يكون الا بدليل مستقل منفصل يتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تاخر كان ناسخا
فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح
دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كالنسخ فانه لو طرأ المجمل على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد
والدليل ان العام موجب للحكم فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص
وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف
قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول
القائل الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر لاستثنائه المستثنى منه كلاما في اصلا
اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان
قوله ودليل ما قلنا اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح في المعقول بعد ما ذكرنا من اجماع السلف ان دليل

حينئذ

الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه بين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد
رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه
المقارنة حتى لو كان طاريا جعل نسخا لا خصوصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث
انه بيان ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه صيغة العام وحكم
الناسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمتنع العمل به ولو كان معلوما عمل به وحكم الاستثناء انه
اذا كان مجهولا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما بقي الباقي على ما كان قطعا فلم يجز الحاقه اي
الحاق دليل الخصوص باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير
اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل
الخصوص في كل باب اي في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ في
الاسما لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالقسم لما
اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسئلة القن على ما عرف وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على
القربة والمؤنة اعتبر كل واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك هاهنا يعتبر دليل الخصوص في
الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي المخصص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ
المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر في كل باب بهما لكان
احسن ويحتمل ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من
المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه
الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيريه لم يصح **قوله** فقلنا اذا كان كذا
هذا شروع من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اي
متناولا للمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه بحكمه اي بالنظر الى حكمه وهو بيان
انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام اذا اعتبر بالاستثناء اي بحكمه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا
اوجب جهالة المستثنى منه وسقط اي هذا الدليل في نفسه بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ
لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اي متناولا للمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه وحكمه اي حكم
دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة قائم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فانه
حكم لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فبقي
الاول على ما كان ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها
بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بصيغته فيسقط الحكم
بسقوط الصيغة فبقي العام على ما كان فكانه رجح جهة سقوط دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في
العام فصار الدليل اي العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص
اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب بقاءه على ما كان فلم نبطله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا
باليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم
ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم نبطله عائدا اليه ايضا فصار
دليل الخصوص مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطله بالشك واذا لم يبطل دليل الخصوص
بالشك لم يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم ثبوته وفيما تردد م

ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اى فصار دليل الخصوص مشتبها
لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والوجه هو الاول والحاصل انا لا نبطل واحدا
منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام عن ان يكون حجة بالشك
ايضا كالمفقود لا يورث عنه ولا يورث ايضا بالشك قوله وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اى وكما اعتبر
جهة الاستثنا وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم او معناه وكما صار
العام مشتبها في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها في المخصوص المعلوم ايضا فلا نبطله بالشك ولا احتمال
وسياق الكلام يدل على هذا الوجه لانه اى لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما ذكرنا
من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل وعلى احتمال
التعليل يصير مخصوصا اى يصير ما تناوله العلة التى تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التى دخلت تحت
العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقى قوله كانه لم يدخل الا على سبيل المعارضة جواب سوال يرد عليه
وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا
اذ فيه معارضة القياس بالنص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة
القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم في غير المنصوص عليه على وفق
ما ثبت في الاصل الذى يستنبط منه ثم النص وهو دليل الخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم لا
على وجه المعارضة وان كان من حيث الصيغة معارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه فاما الناسخ
فانما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلو جاز تعليله لزم منه معارضة القياس بالنص وهو فاسد
وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذى استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام
لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له
لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله فوجب العمل به اى بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة
النص فيصير قدر ما تناوله النص اى العام مجهولا او يصير قدر ما تناوله النص المخصوص مجهولا لجهالة ما
دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا اذا كان المخصوص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص اى
احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التى بها يتحقق شبه النسخ واما على اعتبار حكمه
اى بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثنا من حيث الحكم والاستثنا
لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثنا تبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما
وراه لا انه دخل ثم خرج بالاستثنا والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف فدخل الشبهان اى في العام باعتبار
المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص
واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في
المخصوص المجهول وقد عرف موجبا فلا نبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون
العلم قوله وهذا اى المخصوص المعلوم بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اى فيما ولا المعلوم في بعض ما تناوله
النص اى العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل
كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى اخر ما ذكر في الكتاب فكان قوله لا احتمال التعليل
داخلا تحت النفى وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل
معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما في قوله ولا ترى الضب بها ينجحر اى ليس في تلك المفاوز ضب لينجحر

لان الصيغة موجود ولكنه لا يبحث وبما ذكرنا خرج الجواب عما قال بعض ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ
او الاستثنا وكلاهما لا يعلل لان الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ودفع ما ثبت بالنص
بالقياس وقد عدم ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال
في دليل الخصوص فيثبت التعليل فصار الحاصل ان دليل الخصوص شابه الناسخ في استقلال الصيغة ولا
يشابهه من حيث انه معارض وشابه الاستثناء في كونه مبينا ولا يشابهه في عدم الاستقلال وعدم التعليل
فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه
عدما شابه الاستثنا ايضا وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستبدا يوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما
حققناه وبين الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الكلام في المخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في المخصوص
المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في
النصوص التعليل فلم يثبت خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم شابه الاستثنا
والاستثنا للمنع فكان عدما والعدم لا يعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام
بارادة المتكلم الى ما بقى فصار في الحاصل انه ثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر
الصانع رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة ثبت بعلة النص والنص
ظاهر والعلة التى هى وصفه كانت ظاهرة ايضا فثبت الارادة الباطنة ايضا في الخصوص على سبيل الجهالة
بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر استند اليه فكان اعتبارها اعتبارا في الباطن
وذلك لا يوقف عليه فيؤدى الى الحرج فلا يعتبر اصلا واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم
دون العمل الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك في طريقه فالشبهة
في الطريق لا تبطل اصله وههنا اعنى في العام اذا خص منه وقعت الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار
نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لا يكون موجبا وهذا لان النص الخاص لما
كان معلولا ثبت احتمال التعدى الى ما بقى فصار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاما والاحتمال لا يسقط العمل
بالاول ولكن يورث النقص لانه دخل في حد التعارض فيبقى العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق
بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به بخلاف
الاستثنا فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى فكان عدما والعدم لا يعلل فاذا لم
يعلل اقتصر على قدره وقدرها نص عليه معلوم فبقى ما وراءه معلوما بلا شبهة وبخلاف الناسخ لان الحكم يتقرر
بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يجز
تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف
دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل يبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فعلمنا النص
اذا عمل عمله على هذا الوجه بين لنا ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لا انه يعمل على سبيل
المعارضة قوله ونظير هذه الجملة اى نظير الاستثنا المحض والنسخ المحض وما اخذ حظا منهما وهو دليل
الخصوص من المسائل اما نظير الاستثنا فما اذا جمع بين حر وعبد او بين عبد حى وميت او بين ميتة وذكية
او بين خل وخمر وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الخمر لم يدخل تحت
العقد لان دخول الشىء في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشيا فلو جاز العقد في العبد
او الحى او الذكية او الخل لكان انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مما لا متقوما

والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم عليه وعلى قيمة
هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هذا وهذا اذا
لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بما سمي بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه
العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة فيما هو مال متقوم منهما لان احدهما
منفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الاخر لان تأثيره في العقد على
الاخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس بتبع للاخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل
عن الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقي العقد في الاخر وانما يجعل قبول
العقد في احدهما شرطا لقبول العقد في الاخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في
قبول العقد في احدهما دون الاخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب في احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبدا
ومكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هنا وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما في
الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر بدليل ان المشتري لا يملك قبول
العقد في احدهما دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد
وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعي الشرط
الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية
فيهما قوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار
ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى ان ينعقد فاسدا لان كلام العوض [illegible]
الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله فصار [illegible]
الجملة اي المسائل التي ذكرها نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا وان
العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار
تكلما بالباقي بعد الثنيا واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين ومات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد
مدبرا او مكاتبا او باع اختين فوجدت احدهما ام ولد صح البيع في الباقي سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم
عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من
حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في الثاني منهما فيفسد العقد كله كما في مسئلة الحر ومع قولنا
ان كل واحد منهما دخل في العقد لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم
استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة مال لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في
الاخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع
المدبر ينفذ قضاؤه وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين وكذا بيع
ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فـ
اذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في
العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم
وكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول وبقي العقد صحيحا في الاخر لان الجهالة بامر عارض اذ الثمن
كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم

بطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن كذا هنا فان قيل ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم قلنا الفائدة
تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الاخر قوله ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار
الشرط اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشيء الى سببه كزكوة المال وحج البيت اي الخيار الذي ثبت بسبب
الشرط ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشيء الى سببه كما في الزكوة ووقت الصلوة اي الشرط
الذي يوجب الخيار ويثبته واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر
الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما نعرف من بعد ثم انه شبيه دليل الخصوص لاجتماع شبه
الاستثناء وشبه النسخ فيه كاجتماعهما في دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها
بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ
في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهي دليل الخصوص في
العام قوله اذا باع عبدين هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل
الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على اني بالخيار في احدهما ثلثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع
اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما يتعين لزوم العقد في الاخر وهو مجهول والملك لا يثبت في
المجهول ابتداء واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما
انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن تمنع صحة العقد وصار كما لو قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتيهما وذلك باطل كذا هذا والثاني ان يفصل
الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة على اني بالخيار في احدهما ثلثة ايام وهو
فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال
بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان
قال بعتهما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه ثلثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه
الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الثاني مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب
وذكر القاضي الامام ابو زيد في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما يبقى في
الاخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا
ان الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فجعل الايجاب في الاخر وجبت حصته من الثمن بعد
ان صحت تسمية الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما في الحر والمدبر الا ان الشيخ الامام صاحب
الكتاب اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن
العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد العدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم
من كل وجه فاوجب انعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لا لضرورة اوجبت
ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فبقي الايجاب في حق الاخر
بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدبر والحر لان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا
بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا فيما وراء
هذه الضرورة وذكر في نسخة اخرى الفرق بين المدبر والحر وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدبر
داخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي كما ذكرنا ولكنه يخرج بعد ما دخل فتصير الجهالة حادثة في الزمان
الثاني فلا يمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت في الذي فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا في الابتداء

يمنع صحة العقد وكان القياس ان لا يدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما
عرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر المفسد وفي بيع العبد مع المدبر
المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد والى الاوجه الثلاثة التي بيناها اشار الشيخ بقوله فاما اذا
اجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما بعينه في الثمن او المبيع ولم يعين الاخر والوجه الرابع
ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على
اني بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه يصح العقد في هذا الوجه ويلزم الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال
الجهالة بالكلية ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين والاعلام الحصة كما
ذكرنا وفي الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في الذي جعل فيه الخيار
شرطا فاسدا في الذي لزم العقد فيه كما جعلناه في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابي حنيفة رحمه الله
لانا انما جعلناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما اشبهه من الميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن
اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد في المبيع فكان شرطا فاسدا
واما الذي شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنعه من الانعقاد في حقه فكان
اشتراط القبول فيه اشتراطه في المبيع لا في غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلم يمنع صحة العقد فان قيل
هلا عملتم بالشبهين جميعا في كل مسئلة كما فعلتم في دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم
يكن ما فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا قلنا لان العمل بهما لا يمكن في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص اما
في الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدي الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبدين لان دليل النسخ اذا
كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد في العبدين كما لو لم يوجد الخيار
اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز ولانا لو عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان شبه الاستثناء
يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك وكذا الجواب
في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد في الذي لا خيار فيه وكون الجهالة في
الثمن طارئة غير مانعة كما في اجازة العاقد الامام ... وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا
واما في الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك وكان في
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه سبقه او لا اختيار الشرط بدليل الخصوص ثم
ذكر على سبيل الاستيناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة يوضحها ثم اتمام الدليل على مجموع ما ذكر فيبنى
وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بين الوجوه الاربعة على الشبهين بقوله فقيل لابد من كذا
بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله واذا وجد التعيين الى اخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على
شبه النسخ قوله فقيل لابد من كذا لمنزلة الحر والعبد يعني لابد من اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن
والمبيع او لم يوجد واحد منهما لم يجز البيع كما لا يجوز بيع الحر والعبد الذي هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام
بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز فناسب الدليل المدلول او تقديره فقيل لابد
من الاعلام للجواز كما لابد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما واذا لم يوجد الاعلام لم يثبت الجواز باب
الفاظ العموم قد مر في اول الكتاب ان العام ما ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام
بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة فقسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته
ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل ينتظم الثلاثة فصاعدا

عدم ذكر اقسام العموم على الفاظ ... الخصوص ... المراد بالعموم ... ما يكون ... لفظ ... التعليل ...

صيغته شبه وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر ثم الجمع على قسمين
جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس
واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين جمع
بعيد لا سيما فيما ليس فيه جمع مبني للتكسير وجمع كثرة وهو ما سواها من الجموع ثم عامة الاصوليين على ان
جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا
فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة
الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم
من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله مثل
الرجال والنساء اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والمراد منها الجموع
المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان الكلام في الجمع المعرف يأتي بعد هذا ولهذا ذكر هذه النظائر في التقويم
والميزان واصول الفقه لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات قوله اما
صيغته فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال
للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة
بالتسمية لا بد وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق قوله وذلك شامل اي العام بصيغته ومعناه
شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل والا ينطلق على الثلاثة لان الثلاثة
اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعدما سقط الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك
واحتمال وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص
الخصوص وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان
امكن العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على سبيل البدل
كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باي عدد شاء فيكون حقيقة في القدر المشترك بين
الجموع وهو مطلق الجمعية ولنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار معنى
الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء
الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكل موضوعة للشمول والعموم
فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله ولهذا قلنا اي ولانه ينطلق
على الادنى وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا
لما قلنا ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا
يصح تعليله بعد ذلك لان مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد
دون المعاني فلذلك لم يتعمقوا في الالفاظ قوله والكلمة اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع عامة
اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول
الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما والفرق
ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا فيتناولهما
دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام
الجموع ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج نسا لا يحنث في يمينه ولو تزوج ثلاثا
يحنث

لان الثلاث متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى الاكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث في يمينه لان هذه اللفظة تتناول ما زاد على الثلاث كما تتناول الثلاث الا ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فان نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت يمينه **قوله** لان لام المعرفة للعهد اى لام التعريف للمعهود مثل ان تقول الرجل رايت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه ولا عهد اى لا معهود في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه نصرف اليه كمن قال لاخر اتك تريدان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء تنصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفيه معنى الجمع اى في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الكليات والكلي ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان في جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من القائه على حقيقته ان ذلك اى قوله النسا والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امراة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شرا ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النسا كما توقف فيما اذا كان منكرا ويقع قوله فصاعدا انه يحنث بشرا عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شرا عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا تعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نيته ما فوق الثلاثة كما مر **قوله** واسم الجنس يقع على الواحد جواب عن سوال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه كان ينبغي ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا فاجاب وقال الواحد يعد جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم يبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء عليها السلام كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما يبقى الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان في نفسها فيثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا لمزاحمة امثاله لا لنقصان في نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيساوى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقويم **قوله** فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما وكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وتدرسا لام التعريف في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار وتنبيه بعد ان شاء الله تعالى **قوله** ما هو فرد وضعا للجمع اى لفظ فرد من حيث انه مبنى وجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة كذا في الصحاح والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النسا قال زهير وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم ال حصن ام نساء وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القسم وجمع النحو بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع

الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول **قوله** مثل الطائفة والجماعة انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما شيء ويجمع فيقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات وكان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى **قوله** الا ان الطائفة اتفقوا ان الطائفة من النفر السبعة قال الحسن هي اسم للعشرة وقال الزهري للثلاثة وقال عطاء للاثنين وقال ابن عباس ومجاهد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه اسم لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناسي واحد ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما يدخل في الاسم للتانيث او لشبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره ولم يدخل التاء في الطائفة للتانيث بلا شبهة فيكون داخله لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا او يقال لما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا في قوله لا اتزوج النسا وذكر في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربع وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء وعن ابن عباس رضي الله عنه في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قال ابن عباس رضي الله عنه الواحد فما فوقه **قوله** ومن ذلك اى ومن العام لمعناه دون صيغته كلمة من وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار فهو حر تناول العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين لا محالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد وتعدمن فيها الى ان تاتي على الجميع وتقول في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارني من اشتقت اليه وزرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهي تحتمل العموم اى في الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر والخصوص اى في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يتعين عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من احاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعلق الحكم بكل واحد لو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا في الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك في الاستفهام اذا قيل ازيد في الدار ام عمرو ام محمد ام خالد ام احمد يطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتعين عموم الانفراد **وقوله** تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرات القران وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم ناس

استفهام



ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون **قوله** واصلها العموم اي يستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصلي العموم **قوله** من شئت من عبيدي اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا وصدقوهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للصلة قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد ويكون لتمييز الجنس اي للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مجملا فقال من عبيدي لتمييز ما لكه عن ما ليك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا قال لامراته على ما في يدها من الدراهم كان الحكم واقعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يجعل من في التبعيض كما عملت في التمييز بين الدراهم والدنانير وقد يكون المشيئة مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى فاذن لمن شئت منهم ترجي من تشاء منهن والمراد الجمع والرجل يقول لغيره خذ من مالي ما شئت كل من طعامي ما شئت يوجب اباحة الكل فهذا كذلك ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاما متناولا الاكثر ويثبت العمل بالتبعيض لان التسع والعشر بعضها وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد دون غيره فوجب ان يعمل في التبعيض فيه لانه غيره فصار حقيقة ذلك ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض واما حملت على التمييز والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على تاكد العموم فلا يترك التبعيض وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض وقد خرج الجواب بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك ترك التبعيض في قوله خذ من مالي ما شئت وكل من طعامي ما شئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يطن به انه يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا في جامع شمس الائمة والمصنف **قوله** يتناول البعض اي كلمة من في هذه المسئلة تتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض في العبيد كما ذكر المشايخ الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن الشخص الداخل دار ابي سفيان امن فتعم ضرورة عموم الصفة وسقط بها اي بسبب هذه الصفة الخصوص اي التبعيض فاما البعض في المسئلة فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة قد اسندت الى المخاطب فبقي معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فتناول بعضا عاما ونظيره لو قال من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قال اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع **ولا يقال** ان المفعول به صفة كالفاعل وهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة

بالمفعول به اي بالمشيئة كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعل فليتعمم بعموم هذه الصفة ايضا **لانا نقول** حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثير ولا يؤثر ذلك في العموم قال شمس الائمة الاوزجندي في جواب هذا السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليس بمذكور انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال **قوله** وهذه الكلمة لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اي كلمة من تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فتقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل ومعنى الابهام فيها انها لم تذكر للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص في كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت مبهمة كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف بل معنى الابهام فيها وفي امثالها انها تقع على كل نفس وشيء لا على معين وانها لا تفهم بذواتها انما يفهم بصلاتها الداخلة عليها فتصير مع صلتها ككلمة واحدة وهي وضعت لذوات من يعقل لا غير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا في الجواب **مثاله** اي مثال احتمال هذه الكلمة الخصوص الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من تحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما في كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه لتعذر العمل به وهذا لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الواحد وكذا اذا دخلها جماعة واحد لفوات السبق **قوله** وقسم اخر اي من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل وكانها ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الراس فلذلك توجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزمه لكل واحد منهما الف وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا يدخل الالف واللام على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد يصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعضه منه واذا ضمنت معنى الشرط تولى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء **قوله** وهذا معنى اي الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فما اضيفت هذه الكلمة اليه يعني اثر عمومه يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر ثبت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبيده اعط كل رجل من هؤلاء درهما توجب العموم فيهم دون غلمانهم وكذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق توجب العموم في المراة لا في التزوج حتى لو تزوج امراة مرتين لا تطلق في المرة الثانية ثم لما ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها بالحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم ينفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كانها صلة اي حرف حيث لم تستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال جاءوا وانما يقال كل القوم جاءوا او كل جاءوا **قوله** وهي تحتمل الخصوص مثل كلمة من حتى لو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا

على سبيل الانفراد واما على صالح ما قلنا انها يوجب الاحاطة
على سبيل الانفراد فاعتبر كلا وحده منهم

فلهذا لو دخل جماعة على الولا كان النفل للاول لا الغير كما سيأتي بيانه ولا يصحب الافعال اي لا يدخل عليها
الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهي من خصايص الاسما فلا يدخل على الافعال واذا وصلت اي دخلتها الصلة
وهي كلمة ما اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخل عليه وكلمة ما هنا للجزاء ضمت الى كل فصارت
اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في مغني المعاني وغيره ورايت في كتاب بيان
حقايق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم
في التقدير فاذا قلت كلما تاتيني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به
وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام فاذا
ثبت هذا قلنا اذا قال لامراته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف الى وقت
الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء
وهو اكرمك في المثال المذكور او ما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الاخير قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه التبديل
تغيير الصفة كما تعالى بدلت القميص قباء وقال الله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض اي تسوى غيطا نها
وآكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج اذا اعيد ثانيا لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في الاية راجعة
الى الصفة لا الى الذات وعلى هذا مسايل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه
في الافعال بنيت مسايل اصحابنا رحمهم الله فاذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فهي تعم الاعيان دون
الافعال فاذا تزوج امراة مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرتين
يحنث في كل مرة وكذا الحكم في قوله كل عبدا اشتريته فهو حر كلما اشتريت عبدا فعلي كذا فاشترى عبدا وباعه
ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في اليمين الثانية وفي جنس هذه المسايل كثرة قوله وبيان ما قلنا من الفرق
الذي ذكره في شرح السير الكبير لشمس الائمة رحمه الله ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل
خمسة معا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل تعم الاسما على سبيل كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل
كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متوا ترين
كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول
وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل فكل
كل واحد منهم اول داخل وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم
شي لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار
معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب
العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم يبق لها فايدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان يكون لها
زيادة فايدة وليس ذلك الا ما قلنا وهو انها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على
الانفراد والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اي بازائه واصله الواو فمعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا
على حياله وجب كمال النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر كل واحد منهم على حياله اي بانفراده لان من قعد بازاء
اخر منفرد في نفسه غير ملتبس به فاستعير للانفراد قوله ومن عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة
الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وكل توجبها على وجه الانفراد فصارت بهذا المعنى ومن انها توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد

كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة
الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءني القوم كلهم
اجمعون وبيان ذلك اي بيان انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله
عشرة معا فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره
جميع الداخلين كشخص واحد في انه اول فله راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيصير باعتبارها
كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير قوله لان الجميع
يحتمل ان يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيحمل عليه عند تعذر العمل بالحقيقة
وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو
بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجراءة والجلادة فيه اقوى
الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق
النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان ما تقدم من قول
الامام لست اطمع ان تدخل اولا تبين انه لم يكن مراده ان يشرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار
الجد في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك ههنا فان قيل فهلا جعلت كلمة جميع بمعنى كلمة كل بطريق
الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل كما في كلمة كل او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد
كما في كلمة الجميع قلنا لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع ولا الانفراد قصدا وانما تثبت
العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى
الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة فان قيل
في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جماعة استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل
واحدا استحقه ايضا عملا بالمجازه قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول لا يوجد الا في واحد
او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه وتبين انه هو المراد من الاصل
وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق
النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى
الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يخفى كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات
ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في
الجواب رجل وامراة كذا ذكره عامة الاصوليين ورايت في بعض اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان
كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من تصلح لما يعقل ولما لا يعقل
ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن
الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او طعام او كتاب او عن الوصف
تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع
بين موسى عليه السلام وفرعون ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله تعالى معتقدا ان لا موجود مستقلا
بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل ثم سمع موسى عليه السلام قال انا رسول رب العالمين سال بما عن الجنس
سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله تعالى
اجاب عن الوصف منبها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق

السؤال والجواب عند فرعون الجاهل تعجب من قوله جماعة الجهلة فقال لهم ألا تستمعون ثم استهزأ
بموسى عليه السلام وجننه فقال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى عليه السلام يفطنون
لما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ في الثالثة فقال رب المشرق
والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون **قوله** وكذلك كلمة الذي أي ومثل كلمة ما كلمة الذي في العموم في مسائل أصحابنا
قال شمس الأئمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذي فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل
وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى إذا قال إن كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك
غلاما وكذا حكم الألف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر أو قال لنسوته الضاربة منكن
زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي ضربت تطلق لأن الألف واللام بمعنى الذي والتي معروف في
كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني **قوله** وهذه أي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من
لأنها وضعت مبهمة كهي فلإبهامها تقع على الواحد وعلى الأكثر منه وعلى هذا أي وعلى احتمال عند أبي حنيفة رحمه الله
وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسألة المذكورة فعلى قولهما تجري هذه الكلمة على عمومها وتحمل كلمة من لتمييز هذا
العدد من الأعداد أي أوقعي من هذا العدد ما شئت لا من الأعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وإن كان ما فوقه
من الأعداد في الطلاق غير مشروع لأنه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما في قوله أنت طالق ثلاثا إلا
ستمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا إلى اللفظ كذا هنا وعلى قوله أي أبي حنيفة رحمه الله
يجعل حرف من للتبعيض كما في قوله أعتق من عبيدي من شئت وكلمة ما تحتمل الخصوص وقد عارضها
حرف التبعيض فيحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الإمكان ليحصل العمل بحقيقة
الكلمتين كما في تلك المسألة **قوله** ويجوز أن يستعار كلمة ما بمعنى من بعض ما بينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فأما
كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده سبحان ما سخركن لنا وقوله تعالى
والسماء وما بناها أي ومن بناها في قول بعض المفسرين وعند بعضهم أوثرت كلمة ما على من لإرادة معنى
الوصف فكأنه قيل والقادر العظيم الذي بناها وقد استعملت كلمة من بمعنى ما أيضا كما في قوله تعالى فمنهم من
يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع وقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق إلا أن الشيخ
خص الأول لأنه في بيان كلمة ما ولأن الأول أكثر وقد قيل إنما اختير لفظة من في هذه المواضع لأنه تعالى لما خلق كل
دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخالق فعل من يعقل فناسب كلمة من ومعناه
من يخلق ليس كمن لا يخلق من أولي فكيف بما لا علم له أو الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه المواضع
دون ما **قوله** وهذه كلمات موضوعة غير معلولة العام معنى لا صيغة قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت
عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة إشارة إلى أن الألفاظ المذكورة كقوم ورهط وجن وما وكل
وجميع من القسم الأول دون الثاني ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر أي ومن العام معنى لا
صيغة النكرة إذا اتصل بها دليل العموم لأنها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فإنها إذا دخلت على النكرة أوجبت عمومها
وإن كانت النكرة في ذاتها خاصة إذ هي اسم وضع لفرد من أفراد الجملة وبيان ذلك أي بيان عمومها عند اتصال
دليل العموم بها أنها في النفي تعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار أو على الفعل الواقع عليها
كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا بمعنى في نفس الصيغة إذ هي لا تتناول في
النفي والإثبات إلا واحدا وذلك لأنه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لأنه نفى رؤيته هذه الحقيقة
وهي موجودة في جميع الأفراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الأفراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين إذ لو كان

رأى رجلا واحدا لا ينتفي رؤيته تلك الحقيقة ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم أحدا من الناس عُدّ مخالفا عند العقلاء
إذا ضرب واحدا وكذا لو قال ما أكلت اليوم شيئا فمن أراد تكذيبه قال بل أكلت شيئا ولو لم يفد الأول العموم لما
صح هذا التكذيب لأن الإيجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ولولا ما ذكرنا أن اليهود لما قالت ما أنزل الله
على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الأول العموم
لما كان هذا ردا له ولأن النصوص والإجماع تدل على أن كلمة لا إله إلا الله كلمة توحيد وإنما يصح ذلك أن لو كان نفي
النكرة موجبا للعموم **فإن قيل** قد يصح الإضراب عنه بإثبات التثنية والجمع مثل أن تقول ما رأيت رجلا بل رأيت
رجلين أو رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رأيت رجالا بل رأيت رجالا **قلنا**
نحن لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الإضراب نفهم أن المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كما
لو قال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هنا وذكر بعضهم أن النكرة
تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتيني بمال أجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لأنها إنما
عمت في النفي لأنها ليست مختصة ببعض في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لأنه نقيض الإثبات فإذا انضم النفي
إلى النكرة اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تعم
أيضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للأجزاء وعدمه في حالتي النفي والإثبات على عكس ما
ذكرنا في النكرة فإنه إذا قال والله لا أشتري هذا العبد اليوم فاشتراه إلا جزءا لا يحنث ولو قال والله لأشترين
هذا العبد اليوم فاشتراه إلا جزءا منه يحنث ثم فصل النكرة في الإثبات إنما تخص إذا كانت اسما غير مصدر فإن كانت
مصدرا فهي تحتمل العموم فإنه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا
لو قال أنت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم أن المصدر المنكر يحتمل العموم في الإثبات ألا يرى أنه لو قال
رأيت رجلا كثيرا لا يصح لأنه اسم **قوله** وضرب آخر أي من دلائل العموم لام التعريف اعلم أن أهل الأصول قد
اختلفوا في اسم الجنس إذا دخله لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم إن ذلك يبنى على أن هذا الجنس مراد
ولا يدل على الاستغراق بل هو محتاج إلى دليل وإليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول أبي علي الفسوي
من أئمة اللغة وقال القاضي الإمام أبو زيد اللام إذا دخل على الفرد أو الجمع يصير للجنس إلا أن اسم الجنس يتناول
الكل بطريق الحقيقة والأدنى بطريق الحقيقة أيضا لكن عند الإطلاق ينصرف إلى الأدنى وهو الواحد وهو مذهب
المصنف أيضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقته الأدنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح أن يكون كلا كما بينا
فلما ساوى البعض الكل في الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ إليه واحتمل الكل بدليله
واستدلوا على ذلك بقوله والله لا أشرب الماء ولا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد فإن هذه الأيمان تقع على
الأدنى ولا تنصرف إلى الكل إلا بالنية قالوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها إلى الكل لأنه إذا قال لامرأته
أنت الطلاق تطلق واحدة وقد أمكن صرفه إلى الكل ولم ينصرف إليه بدون النية أيضا ثم إن موجبه يتناول
الأدنى على احتمال الأعلى وذهب جمهور الأصوليين وعامة مشايخنا وعامة أهل اللغة إلى أن موجبه العموم
والاستغراق لأن العلماء أجمعوا على إجراء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله تعالى الزانية
والزاني على العموم واستدلوا باستغراقها من غير نكير وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها
فيما تقدم استدلالا شائعا ولم ينكر عليهم أحد وكذا أريد من قوله تعالى والنخل باسقات والخيل والبغال والحمير
هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا والعصر إن الإنسان لفي خسر كل الجنس لا فرد مخصوص ونص
الزجاج أن الإنسان في قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر بمنزلة قوله الناس وكذا يقال الفرس أعدى من الحمار

والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم
سماها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام في قوله تعالى الحمد
لله لاستغراق الجنس فالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى
الا بدليل مخالفا للاجماع ولان هذا اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتميز المسمى عن اغياره وهو تارة
يكون بتميز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولن يحصل هذا التعريف الا بعد
سبق عهد بهذا النوع الشخص ذكرا او مشاهدة وتارة يكون بتميز النوع عن سائر الانواع المتسابقة له في
دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف فان اسم الاسد واقع على كل نوعه
لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك
لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر
الانواع ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود
الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من
جعله علامة لما ضعف في بابه ومن في نفسه يوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف
ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به فاذا قيل جاء رجل حصل العلم
للسامع بكونه ادميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاء رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في المجيء وبقيت
الذوات مجهولة فاذا دخل فيه اللام لا يحصل تعريف الذوات الا ان يصرف الى كل الجنس حتى نعلم ان كل واحد
من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم يصر الذوات معلومة وما وراها معلوم بدون
اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد
اذا انعدم لا بد ان يصرف الى الجميع ليحصل التعريف وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه
فعند وجوده هو البعض حقيقة من المحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروج من ان
يكون بعضا جاز ان يكون كلا فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان
الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا
وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد للسبق وصار كانه قال لا اشرب
قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بني ادم فامرأته
طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بني ادم كلهم فاذا
كان لا يقدر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا
هو الجواب في مسئلة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا
الجنس فصار قوله انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضا من هذا الجنس من الفعل المتنادي على الافعال لان فيه ذكر
البعض مجهول القدر والواحد حد متيقن فانصرف اليه كما في طريقة الشيخ الى المعين وفي الميزان وغيرهما
فان قيل لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق يصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال
جاء الرجال الطوال قلنا يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدرهم البيض الدينار الصفر كذا ذكره صاحب
القواطع الا انه لا يحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف والله اعلم
ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق
محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها تتناول الكل وتحمل على الادنى عند التعذر وان

دليل ثم
كما نقل الاجماع يخالفه بعض العلماء
واهل الاصول واللغة وفحول الكلام
لا بكل الاستغراق عند عدم الدليل
على العهد بل حمل الاستغراق
الاستغراق فيها في الاسلام انما
يرجع الى الجنس عند عدم دليل العهد
والاستغراق فلا اجماع وعن هذا
الجمهور وعن ما اتفق في الاسلام
من اخير

ومثاله قول علمائنا في المراه التي تزوجها طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الاول
ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثاني هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الثاني
على الاول وان اختلف المجلس
لدلالة العادة على معنى العهد
من كذا وكذا

لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون
عاما ولكن موجب العام عنده تناول للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس من
مذهبه ويجوز ان يكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس
ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم
واسم الجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية معنى الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمعك
غير مرة وفي الجملة لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا غرو اذ هو كان رحمه الله في اعلى طبقات
اهل التحقيق متغلغلا في مضايق مسالك التدقيق واني بحق من العثور على مقصوده ومرامه والوقوف على
حقائق نكته واسرار كلامه فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله ومثاله قول علمائنا اي مثال ما ذكرنا ان
النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل المراه التي اتزوج طالق وقد تزوج امراة تعلق انها
تطلق وفي الكلام حذف واختصار كما ترى واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما
عرف وبيانه ان اللام في قوله المراة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام
ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها تتعين وتتعرف بالوصف وقد وصفها بالتزوج
فتتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعيين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه في معنى الشرط لتوقف صيرورتها
معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به
وصار كما اذا قال كل امراه اتزوجها فهي طالق بخلاف ما اذا قال هذه المراه التي اتزوج طالق فتزوجها حيث
لا تطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون مجرد وصف
فيقع الايقاع على الحال فيبطل ونظيره قوله العبد الذي اشتريه فهو حر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة
بحالها لا يعتق وكذا لو قال لنسائه المراة التي تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق
قبل الدخول ولو قال هذه المراة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت او لم تدخل واصل ذلك
اي اصل ما ذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس ومثاله اي مثال ان يذكر شيئا ثم تعاوده اذا اقر
بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اي مقيدا بذلك الصك بان اراد صكا على الشهود فاقر بما فيه عند كل فريق
منهم كان الثاني هو الاول ويلزمه الالف بالاتفاق واذا كان كل واحد منهما اي من الاقرارين نكرة اي غير مقيد
بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين اخرين والمجلس واحد كان
الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير
الاول حتى يلزمه الفان وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني
تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضي او اقر بالف واشهد
واحدا ثم بالف واشهد اخر او كررها في مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لان الايقاع فلا يتصور
فيه تكرار وجه قوله اي قول ابي حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى
فصار هذا بمنزلة ما لو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين وهذا بخلاف ما لو اشهد على
كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال باتمام الحجة
وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة عن المدعي مع ان
المدعي ادعى ذلك الالف فاعادته يحصل معرفا وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك
صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد ثانيا معرفا كان الثاني عين الاول فاما اذا كان

الاقرارين في مجلس واحد في العباس على قول ابي حنيفة رحمه الله يلزمه مالان ولكنه استحسن وقال المجلس نائب
في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد فيما عباره يكون الثاني معرفا من جمع الاثرى ان الاقارير
بالزنا في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا وعلى هذا الخلاف لو
اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابي حنيفة
رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاول في الاكثر فعليه اكثر المالين فقط كذا في المبسوط قوله وذلك معنى قول ابن
عباس رضي الله عنهما ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وكذا نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه عن
النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب
عسر يسرين وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
لو كان العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام
فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة
او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض
الجنس فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان
كل واحد منهما متناول للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت لتعين ضرب
تعين بان لا انشاد كما عرفها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه مثال الاول العسر المذكور في الآية ومثال الثاني قول
الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ومثال الثالث قوله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور في الآية وعلى هذا الاصل تخرج
قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه
اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى
وسدس تطليقة اخرى ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت
معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة وكذا لو قال
حاف اليوم نساء حسانا او رايت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت
عبيدا فكذا فتزوج ثلاثا من غيرهن او اشترى ثلاثة من غيرهم حنث ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد
فتزوج غيرهن او اشترى غيرهم لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني ثم قوله تعالى فان مع العسر
يسرا انما ادخلت الفاء في الاول هنا بالتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل
الاستئناف قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذي انتم فيه مردوف بيسر لا محالة
والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان
يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما
ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني
مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول ويجوز ان يراد باليسرين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول
الله عليه السلام وما تيسر لهم في ايام الخلفاء رضي الله عنهم وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة والتنكير في يسرا للتفخيم
كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر وعن القتبي قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقي في روعي قول
قال ادى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول الا يا ايها المرء الذي الهم به برح

وقد انشدت شعرا تنزل في فكره نسيه اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرتها تفرح
قال تحفظت الابيات وفرج الله غمي وقال آخر توقع اذا ما عرتك الهموم سرورا تشرد ها عنك قسرا
ترى الله يخلف ميعاده وقد قال ان مع العسر يسرا قوله وفيه نظر ذكر في بعض الشروح ان في الاصل المذكور
وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
نظرا فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني
غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من
بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان
ذكرا منكرين والظاهر انه ليس بمراد في هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل
هو راجع الى قول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه يخرج على هذا
الاصل فيكون الجملة الثانية حينئذ مذكورة على وجه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير
للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر قوله ويل يومئذ للمكذبين اولى لك فاولى
ثم اولى لك فاولى وكما يكرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله
عنه لن يغلب عسر يسرين فهذا هو وجه النظر ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل
بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه
وجعل الكتاب الثاني بيانا لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف القوة
الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى
ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني ضعف الطفولية ومعناه خلقكم من ماء
ذي ضعف وعلى تضعيفه قلته وحقارته كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولية
قوة اي قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر قوله واذا تعذر متصل بقوله
الكلام يقع لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا اذ في الجنس معنى العموم على ما مر في غير موضع
وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت به معنى العموم
حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهو المتيقن بها قوله وضرب
آخر ودلائل العموم وصف عام والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص
بواحد كقوله رجل كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعمم
بعموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تعمم بوقوعها في موضع النفي ولهذا لو قال والله لا اكلم
احدا الا رجلا او لا اتزوج احدا الا امراة كان المستثنى رجلا واحدا او امراة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج
امراتين حنث لان الاستثناء من النفي اثبات والنكرة في الاثبات تخص ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا
كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفي وان كانت نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة تحتمل ان تعم بدلالة
دليل يقترن بها كما يقال فيجوز ان تعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشيء واحد ونظيره قوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث صار كل دم مسفوح مستثنى
وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول شخصا واحدا وان كانت موصوفة
فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله واعلم ان الصفة
من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا

لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع في كل الجنس فيصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك
رايت رجلا عالما شايع في بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا في كله وكذا قولك ما رايت رجلا عم
النفي جميع الجنس كما مر بيانه وقولك ما رايت رجلا عالما عم النفي بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو راى رجلا غير
عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال لا اكلم اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا اتزوج امراة كوفية يتعلق البر بكلام
رجل واحد ويتزوج امراة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب
عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيخنا العلامة مولانا
حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء والنفي وتكلم اي دون ما عداه
وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا ورايت مكتوبا على حاشية
تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال والنكرة الموصوفة بصفة
عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض تعم واما في موضع الجزاء والخبر فلا تعم كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
وكقولك جاءني رجل عالم ثم النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك في موضع اثبات لانها كانت
داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا ولان الاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوخذ حكمه من صدر
الكلام وهو موضع نفي فتعم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا
اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا رجلا مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى
هو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في
صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا
فتعم وهذا موافق لما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامراتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق فقال
مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي
الامام ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة
يقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير
الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل
بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلا بد من ان يوخذ حكمها من اول الكلام ليصير مفيدة ولما عم
المكني لوقوعه في موضع النفي ولا بد من ان يوخذ حكم الكناية من المكني لعدم استقلالها صارت الكناية عامة
ايضا فلما كرر فقد صار حالفا بطلاقها فيحنث في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا
بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها
وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتختص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا بعينها
فلا تطلق الا واحدة غير عين يوضحه ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال
زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج
الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يوخذ حكمه مما سبق واما عموم كلمة اي
باعتبار الصفة فسنبينه ان شاء الله تعالى فصار الحاصل ان هذا الاصل مسلم في بعض المواضع دون البعض لما
ذكرنا من المعاني قوله والله لا اقربكما الا يوما اذا قال لامراتين له والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام
الا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فيمكنه الا ان يقربهما في كل يوم بانفراد عليه فلا يلزمه شيء

فعرفت علامة الايلاء فان قربهما في يومين متفرقين حنث فان قال لا اقربكما الا يوما لم يصر موليا لجواز ان يقربهما
جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء
لان المستثنى يوم واحد قوله ومن هذا الضرب اي من القسم الاخير وهو النكرة التي عمت بالوصف العام
كلمة اي او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم اخر
النكرة واعلم ان ايا معناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين فلذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا
يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يجوز ان يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما
يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التاويل
لم يجز اضافته اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى
فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان في اصل الخصوص
ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك او اي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان تقول زيد او عمرو
وكذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان عليه السلام ايكم ياتيني
بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال ياتيني ولم يقل ياتوني وكذا يقال اي الرجال اتاك
بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى
نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا
وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي
عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبدين من عبيدي او اي عبيد من عبيدي دخل الدار
فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيفت اليه معرفة كان الاستفهام
عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه
موجود لان المتكلم اذا يكون المضاف اليه معلوما له فيصرف الاستفهام الى المضاف لا محالة وهو اي ودلالته على
واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته
الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثنى والمجموع واذا كان ما
اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه
لكونه جواب الاستفهام وهذا لان ايا ههنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف
ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان
كذلك لا بد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه ولهذا يقال اي رجل قام واي رجلين قاما
واي رجال قاموا وما ذكرنا هو الذي جوز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا



مفردا اليه اشير في التيسير وغيره ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما اشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ
وهي نكرة جرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في
الصحاح ولهذا يصح مبتدا ولا بد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت
صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام
بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى يوضحه ما ذكر القاضي الامام في التقويم فاما كلمة اي فبمنزلة النكرة
عندنا لانها تصحب النكرة لفظا او معنى لا تستحسن ردها تقول اي رجل فعل كذا واي دار تريدها والنكرة معنى قوله
تعالى ايكم ياتيني بعرشها وهي نكرة معنى يعني اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم وكذا قوله يراد بها جزء مما يضاف اليه

مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة واما المضاف اليه اذا كانت نكرة فلا بد له من تاويل لان المراد بها حينئذ
كل ما اضيفت اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء فلو قلنا ان المضاف اليه ان كان نكرة لا بد من
ان يكون جزءا من جملة فكان اي من ما اضيفت اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا
قدر في نفسه اعدادا مما ينطلق عليه اسم رجل واشتبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم
عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اي رجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى
الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله اي عبيدي ضربك
الى قوله كله اي اذا وقعت في موضع الشرط لا بد من ان يعقب ما دخل عليه فعل كما في كل لانها للزوم اضافتها لا
تدخل الا على الاسم وهو لا يصح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا
الى خاص لا يصلح وصفا لان عرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا وان كان مسندا الى ضمير راجع
اليه اي حتى صح وصفا له تعم بعموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع
اليه اي فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما في قوله الا رجلا كوفيا وقوله فرشا من عبيدي فان ضربوا جميعا معا او واحدا
بعد واحد عتقوا واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون
وصفا لاي فيقع على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم
له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين
اليه ولا تعالى قد صار اي موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب مرجعه اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم
المستثنى في قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وان كان مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان لا انا نقول القربان
وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل الحادث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد
اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين
فيبقى المتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به ولان المفعول فضلة في الكلام ثبت ضرورة تعدي الفعل فلا
يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوما اقربكما فيه لانه صرح
بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل الحادث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ
الامام مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وعلى ذلك اي على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت في اصل الوضع
للخصوص او على ان كلمة اي تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال اي نسائه
كلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اي نسائي كلمتك فهي طالق فكلمنه جميعا طلقن جميعا لما قلنا
وكذا لو قال اعتق اي عبيدي شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى ولو قال ايكم
شاء العتق فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا وكذا قوله اي نسائه شئت طلاقها فهي طالق واي نسائه شاءت طلاقها على
هذا ايضا قوله وكذلك اي كما قالوا بعموم اي في قوله اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بعمومه في هذه المسألة اذا قال
لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال وان حملوها جملة فان كان يطيق
حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لا يستقل
بحملها الا اثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اي نكرة تدل على جزء مما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل
ثم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال فان كانت الخشبة يطيق حملها
واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا
بحمل الجميع جملة وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل

على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل ثم الكلام اما ان يتناول الادنى
او الكل فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوز لم يجز التعليق بشيء دون
الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور
في جميع المواضع قال ليس عموم في هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وصفت
بصفة عامة ولم تعم وكذا لو كان له عبيد بيض وسود فقال اي عبيدي ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اي عبد
اسود من عبيدي ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض ولو قال اي عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال
من السود دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك او شتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب وكذا لو
قال مستفهما اي عبيدي ضربك لم يستقم الجواب بأكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء
لابهامها يحتاج الى الصلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذي يحل صلة لها هو الشرط حقيقة فتم هذا
الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت
الصلة متنوعة الى غيره فانه لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك
فلا تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة كتب اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع
ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة قوله فاما النكرة المفردة لما فرغ
من بيان ما هو عام بصيغته وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقتها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال فاما النكرة المفردة اي المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا
عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص في موضع الاثبات ولا
تعم الا بعارض للمجانسة تأكيدا لانه في بيان الخلاف الا انها مطلقة نفى العموم عنها واثبت الاطلاق والفرق بين
المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك
الحقيقة مع التعرض للكثرة المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثير
وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال
عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ولكثرة غير متعينة هو العام ولي
متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ رحمه الله
اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق وقال السابع رحمه الله في اي النكرة في موضع الاثبات
توجب العموم ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذا
كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل
يتناول كل رجل على سبيل البدل وصلاحيته وليس بعام على سبيل الجمع وعبارة بعضهم تعم من حيث الصلاحية
لكل فرد فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع
الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيطة بها كلها وبان قوله تعالى فتحرير رقبة
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك كذا في المحصول
الا ترى انه قبل التخصيص حتى خص العمياء والمجنونة والمدبر من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام
والا ترى انه يحسن الاستثناء بالان تقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة وتقول اعط هذا الدرهم

يتناول الان يكون كافرا والاستثنا اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثنا واذا كان
كذلك يخصص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق وقلنا
نحن هي مطلقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لا عامة لانها فرد
اى موضوعة لفرد من افراد الجملة شخصه ومعنى اما الصيغة فلانها شى وجه واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على
جمع تعالى رقبة حر رقاب وعبد وعبيد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما
ارسلنا الى فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال لله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق
رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى فتحرير رقبة باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما
لم يخرج عن العهدة في النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان
العام اذا اعيدت بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما يتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه
لشمس الائمة واذا ثبت انها اسم لفرد يتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض
للصفات اصلا يعني يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا
او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا ومثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من انتظام جمع لفظا او معنى
ولم يوجد فيكون مطلقة لا عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام قوله والمطلق يحتمل
التقييد تنبيه للخصم على الغلط وعزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه
بغير ما ذكرته واحتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها
وقلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد قلنا ذلك
فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجزيه عن الكفارة
فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله وقد جعل وجوب التحرير جواب عن سؤال مقدر
وهو ان تعالى الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير
بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب
التحرير جزاء للامر اى لشأن وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا
لوجوب التحرير فتكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذي صار سببا له
كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم بتكرر السبب من باب العموم في شيء قوله وصار
اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك جواب سؤال اخر وتقريره من وجهين احدهما ان تعالى ان تقييد المطلق
نسخ عندكم وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجبه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار كانه
قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقييدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر وهو قوله عليه
السلام اعتقها فانها مؤمنة فقال اشتراط الملك في الرقبة ثبت لفروع التحرير المنصوص عليه واقتضائه فان
التحرير لا يصح الا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة الثابت بعين النص والثاني ان تعالى قد خص عن
المملوكة وهذا النص كما خصت الزمنة حتى لم يجز اعتاق غير المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على
العموم فقال اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
الا بالطهارة فقال عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم قوله ولم يتناول
الزمنة جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فيخص الكافرة ايضا فقال التخصيص انما يكون فيما تناوله اللفظ

اياه لولا المخصص وهذا النص لا يتناول الزمنة فلا يكون عدم جوازها عنها من باب التخصيص بل لانها ليست
برقبة وذلك لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا
يكون قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة وكذلك التحرير المطلق اى الكامل لا الخالص اى لا يتحقق
فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير
منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون
اعتاقا مبتدأ مطلقا كذا ذكر شمس الائمة فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت في قوله تعالى لشيء من
طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان الاشيا متساوية في قدرته تعالى فاذا اخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد
دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها وما ذكروا من العموم على سبيل البدل ان عنوا به ان كل واحد من الجملة يكون في
الصلاحية بدلا عن صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوا به ان اللفظ يتناول على سبيل الاجتماع
والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كما في الميزان واما تمسكهم
بالاستثنا فضعيف ايضا لانا لا نسلم ان هذا الاستثنا انه استثنا حقيقي لانه لا بد في الاستثنا الحقيقي من ان
يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك هاهنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا
يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى لكن وذلك لا يدل على العموم او يكون هذا استثنا من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة
على اى حال كانت الا في حالة الكفر وحينئذ يثبت الاحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثنا ضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثنا
فلا ضرورة في اثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت العموم قوله وصار ما ينتهي اليه الخصوص اى التخصيص نوعين
بالياء لا بالالف كما وقع في بعض النسخ وهاهنا مسئلتان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز الخصوص والثانية بيان
اقل ما يطلق عليه اللفظ العام اما الاول فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص في
الفاظ العموم فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز
الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى ما دونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال الشاشي ومنهم
من فصل فاجازه في لفظة من وما ونحوهما واسما الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجوزه في الجموع المعرفة الا الى الثلاثة
واختار الشيخ رحمه الله انه يجوز الى الواحد في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم
فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة تمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا
لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص وما ذكروا مبني على
اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه غلاهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اسم الكل على البعض
من اقسام المجاز وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما نبين فلا يجوز تخصيصه الى
ما دونها لانه يخرج عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركين
لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخراجه عن موضوعه واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد
في لفظ من لا يخرج اللفظ عن موضوعه بقدرنا انها تحتمل الخصوص فانها تتناول الواحد والجماعة في قولك من دخل
داري اكرمته فيجوز التخصيص فيها وانتهاؤها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الاحاد اخراج لها
عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خص الى اثنين او واحد لم
يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة ولنا ما ذكرنا ان اللفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن
حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بل هو يبين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد
التخصيص جائز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الان دلالته قبل التخصيص كانت على

اكثر مما دل عليه بعض فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه نسخ
وبما تقرر ان الا ترى ان النسخ لا يجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا
يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم الا
بما يجوز به النسخ بالاتفاق وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته في اصل
الوضع على الفرد والعموم فيه ضمني فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم
اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا **قوله** وصار ما ينتهي يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها
ينطلق على الثلاثة فصاعدا لا على ما دونها بطريق الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين
ضرورة الواحد والثلاثة **قوله** فان ذلك اي قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل
بين ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل الى الثلاثة لا يمكن ان يرجح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح
بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل **قوله** وهذا لان ادنى
الجمع ثلاثة ولما كانت المسألة الاولى مبنية على الثانية وهي معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء
الثلاثة في جميع الالفاظ عند البعض وفي جمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا اي
انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة
وهو مذهب عثمان وعبد الله بن عباس واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وذهب بعض اصحاب
الشافعي وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت كذا ذكر الغزالي والله وهب نفطويه
من النحويين ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك
واكثرهم على انه يجوز وفائدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعدمه وفيما اذا قال لله علي ان اتصدق
بدراهم او قال لفلان علي دراهم او نذر ان يتصدق بشيء على فقراء ومساكين يقع على الاول بالاتفاق وهو الثلاثة عند
العامة والاثنان عند غيرهم تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع والعقل
واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
اورد ضمير الجمع داود وسليمان عليهما السلام وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا
لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد
قلباكما وقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وقوله تعالى اخبارا عن يعقوب عسى الله ان
يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف وبنيامين وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان يحجبانها
الى السدس كالثلاثة وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من العرب
لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك
موجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في الثلاثة اكثر
الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع
اجزاء وتركيبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك
اكثر واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان
الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين واما الحكم فهو ان
للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا فانه كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء
فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة

في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه ومن منع استعمال ابنية الجمع في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال
على الرجلين لصح نعت احدهما بنعت الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما شيء واحد وتمسك
الجمهور بما هو المذكور في الكتاب وبما سنذكره وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الباء من مقلوب
الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اي يستعمل الجمع استعمال المثنى اي في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية
او هو بفتح الباء وكسر الميم اي يستعمل الاثنان ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا في الاثنين كما يقال كذلك في الجمع
قوله وفي المواريث اي حجبا واستحقاقا بصرف الجمع الى المثنى اما حجبا فقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا
واما استحقاقا فقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين صرف لفظ النساء الى اثنتين مع ما كان قوله فوق اثنتين صلة
وقوله عليه السلام والثلاثة ركب اي جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية
ولا يقال الاتحاد في الحكم يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا
التفرقة في الحكم لا تدل على الافتراق في الحقيقة **لانا نقول** الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما
فما ثبت به الافتراق لا محالة وهنا ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت
المغايرة بينهما في هذا المعنى ضرورة فصار في المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب اي جمع
والثلاثة ركب اي جمع وبناء ذلك اي على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا ومضمرا
فقالوا رجل ورجلان ورجال وقالوا عالم وعالمان وعلماء وقالوا هو يفعل كذا وهما فعلا كذا وهم فعلوا كذا ولما كانت
ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل
الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل في الدخول تحت صيغ الجمع على السواء **قوله** وله
علامات على الخصوص مثل الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة
في حالتي الجر والنصب قال شمس الائمة ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية الا بها علامة
مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا
ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جاءني رجال
ولا يقال جاءني رجلين فاذا كان لا ينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذلك لا يضاف العدد
الى التثنية ولا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال ولو كان حكم الاثنين حكم الجمع
لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكره في بيان حقائق حروف المعاني ولان الثلاثة فصاعدا
تتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة
ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا
بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع
الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة
بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد **قوله** واما المعقول فان الواحد
اذا اضيف اليه اي ضم اليه الواحد تعارض الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت
الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه
واما الثلاثة فانها تعارض اي تقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه
ويكمل معنى الجمع فينطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة وبهذا خرج الجواب عما قالوا ان المثنى في الجمع كما في الثلاثة
فيصح اطلاق صيغ الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهي

وقد جعل الثلث في الشرع حدا في ابلاء الاعذار واما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة او يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله فان كن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية تبتنى عليه ايضا

ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين والثلث على ما ورد لا على ما ابدا عليه
القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع
ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع **قوله** في ابلاء الاعذار اي اظهارها كامهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام
وكذا امهال المرتد للتامل وكمدة المسح في حق المسافر ومدة اقل الحيض مقدر بثلاثة ايام وكمدة التجهيز مقدر بثلاث
سنين وكما في قصة موسى مع صاحبه وقصة صالح ولو كان للاثنين حكم الجمع لكان التجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص
الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوي بعضه بعضا ولما فرغ عن اقامة الدليل على ما ادعاه شرع في الجواب عن
كلمات الخصوم فقال واما الحديث يعني قوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم
الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للاثنين الثلثان كالثلاث او على سنة تقدم الامام يعني يحمل على ان المراد منه
ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا او يحمل
على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان
اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره **قوله** وفي المواريث ثبت الاختصاص
جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت
الاختصاص فيها بكذا وهو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا والحجب فقال
ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اي ان كانت الاختان لاب وام او لاب
اثنتين فانه للاختين ثلثا المال بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك اي ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين
الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة ادنى قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة ادنى قرابة
جزئية كان اولى ثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في الميراث صورة اخرى الحق فيها الاثنان
بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنين بالثلاث فلهذا احال
الحديث عليه لما كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو
قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال
والمسلمين فان احدهما غير الاخر **قوله** والحجب يبتنى على الارث ايضا يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق
الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب لانه مبني على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب
المحروم عند عامة الصحابة رضي الله عنهم وهو مذهبنا او معناه ان الحجب لا يتحقق حيث لا ارث فكان الحجب مبنيا
على الارث فثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فايضا يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت
الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد
الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة
في لسان قومك فقال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وفي رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه
الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله عنهم
ولانكر عليه عثمان رضي الله عنه ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وقد كانا من فصحاء العرب
دل على ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب للاثنين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان
الحجب ثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات بحال **قوله** والثاني

ان

والثاني فلما ان الحديث محمول على ابتداء الاسلام حيث نهي الواحد عن المسافرة واطلقوا الجماعة على ما روينا فاذا ظهرت قوة الاسلام قال الاثنان فما فوقهما جماعة واما الجماعة فانما يتقدم الامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وفي نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كانه تابع له فلم يستعمل له صيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا مجازا والله اعلم

لذلك له

اي التاويل الثاني لهذا الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا عنه في ابتداء
الاسلام مطلقا للجماعة على ما روينا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب
اذ فيه نهي بطريق المبالغة عن انفراده حالة يستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار
فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر وفي لفظ
الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اولا
بتاويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التاويلين الاولين بمنزلة تاويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني وقوله
فلما وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ
ما ثبت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعني قوله والثاني الى اخره مذكورا في النسخ
المعتمدة **قوله** واما الجماعة جواب عن توهم ان الامام يتقدم على الاثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير
الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام
من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه
بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى
الامام **قوله** واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في
الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها في الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج
كما الحق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه
يلزم كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة
واحدا فلهذا جاز اطلاق الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين
ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعائشة رضي الله عنهما امر الرسول
عليه السلم في شان مارية رضي الله عنها وقع في قلبهما دواعي مختلفة وافكار متباينة فصح ان يقال المراد من القلوب
هو الدواعي فاذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل به كذا في
المحصول وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اي خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصور قال الشاعر
ظهراهما مثل ظهور الترسين وذكر في التيسير ولو كان على الجمع حقيقة لكان اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة
فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى وقد جاء اجراء الافراد والتثنية قال الشاعر كانه وجه تركيين
قد غضبا • مستهدف لطعان غير تذبيب وقال اخر في التثنية والجمع ظهراهما مثل ظهور الترسين **قوله** وفي نحن
نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن
واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لان المبتدئ بالكلام الواحد لا يكون الا اثنين
بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير
تبعا له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يوضع لهما صيغة لئلا يكون التبع مراعا للاصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازا
ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم
وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التمييز الا ترى انهم لم يضعوا فيها
علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة وذكر في شرح اصول الفقه لابن
الحاجب انه لا خلاف في ان لفظ ج م ع في الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء وان ذلك متحقق في الاثنين ولا خلاف ولا
في الضمير الذي يعبر به المتكلم عن نفسه وعن غيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا

لتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان ما يتعدد في شخص
والتعبير عنه في اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين
واما الخلاف في نحو رجال والمسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التي تترتب في وضع اللسان مسبوقيتها بصيغة التثنية
ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية لانا لا نسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلباكما فتبين بهذا ان
من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها بعد جاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل
مخصوصة ولكل باب وتفاش واللغة لا تثبت قياسا واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فنقول
قد قيل المراد الحاكمان وهما داود وسليمان عليهما السلام والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا
اعتبر الجمع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة وعن قوله تعالى اذ تسوروا المحراب الى
اخره لان الخصم الذي اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال
هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة وعن قوله تعالى خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان
والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض ولا يقال قوله تعالى هذا اخي بانه ما ذكرت فانه يدل على الاثنين
لان ذلك قول البعض المراد بقوله تعالى بغى بعضنا على بعض والحاكم كان من ملكين لكن صحبهما اخرون في صورة
الخصم فسموا به وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون عليهما السلام وفرعون اي انا معكما بالعون
والنصر وجرى رسلنا الله بالعلم والورع وعن قوله تعالى عسى الله ان يأتيني بهم جميعا ان المراد يوسف وبنيامين
والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا
فيحمل هذه الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم راعوا
صيغ اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف
مع كونهما كشيء واحد وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا **قوله** واما المشترك فحكمه الوقف اي
وقف النفس على اعتقاد ان الثابت به حق او المراد والوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير
اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشرك ينبئ عن المساواة ولهذا لو
قال مولى لي في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد
مفهوميه وانه غير عند المتكلم غير متعين عند السامع ولا يتعين المراد له الا بدليل وانه لاستحالة الترجيح بلا
مرجح فيجب الوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما يقعد في المتشابه بل يجب على العامل لان ادراك المراد
وترجيح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه
التوقف الى ان يأتيه البيان قال شمس الائمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة
ليتبين به المراد او طلب دليل اخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي
فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء **باب** معرفة احكام القسم الذي يليه
قوله وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف في انه موجب للعمل واما الخلاف في انه يوجب الحكم
على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومن تابعه حكم الكلام موجبه قطعا عاما كان او
خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه ومشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له
اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وفسره من قبل في قوله
على احتمال تأويل هو في حيز المجاز متصل بالقسمين اي يحتمل ذلك التأويل الظاهر والنص مجازا فاكثر ان الليث
قوله جاء زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه
كان حقيقة قوله

قوله لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة يعني انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فيه معنى اللغة
فسمي القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثاني نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوي
وكذا المفسر والمحكم ليبين ان الادنى متروك بالاعلى اللام للعاقبة اي فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى
وترجيح الاقوى على الاضعف وهذا اي صيرورة الادنى متروكا بالاعلى السنن والاحاديث مترادفان ههنا
وان كانت السنة اعم من الحديث وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم ومن نظائر تعارض الظاهر والمحكم
في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة ازواج النبي عليه الصلوة والسلام للتأبيد والثاني ظاهر في اباحة جميع
النساء متناول بعمومه ازواج النبي عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر ومنها تعارضهما ايضا في قوله عليه السلام
الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيمة كذا في الوافي وقوله عليه السلام لغالب بن ابجر كل من سمين مالك فان
الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان
الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم لان التأبيد ملحق به فالاول بعمومه
يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر **ولقايل** ان يقول لا نسلم
كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل يحتمل
الاعتاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات
وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح يصح حتى العقد ينعقد
بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل والبرهان
لا بالمثال واما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان
شاء للايضاح على سبيل التبرع واذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال **قوله** ومثاله اي مثال
ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد رحمه الله في اقرار الجامع واصله ان كلام المدعى عليه اذا
صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا يحمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملهما
يعتبر الغالب ويحمل عليه والالفاظ المذكورة خمسة الحق اليقين الصدق البر الصلاح فالثلاثة الاول تصلح صفة
للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين خبر صدق واما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة
للخبر بقرينة مثل ان تقول لمن اخبر بخبر صادق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت
واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صالح ولا صدقت وصلحت واذا قال لاخر لي عليك الف
درهم فقال لا اخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا
فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال الحق ما قلت الصدق
ما قلت اليقين ما قلت وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق
واليقين وبظاهرها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى لك او عليك بالصدق او الحق او اليقين
اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة
وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب اوذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق
فيكون امرا له بالصدق ونهيا له عن الكذب وقال عامتهم بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه ادعيت الحق
وهذا هو الصحيح لان العوام لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه العرف واليه اشار محمد رحمه الله فقال انظر

في هذا الا معانة كلام الناس ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما
قال تعالى ولكن البر من اتقى فلم يتعين للجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته للغرض واحتمال الجواب له
وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مصدقا والجواب لا يتم بكلام مجمل واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه
فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال
الصدق البر او الحق البر او اليقين البر او قدم البر فقال البر الصدق او البر الحق او البر اليقين كان اقرارا
لان البر لما صار مجملا صار ما ضم اليه بيانا له الا ترى ان البر مقرونا بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال
صدقت وبررت فان ضم شيئا من هذه الثلاثة الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في
التصديق اصلا لا يقال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فما ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر يجب
حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه ابتداء امره بالتزام الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة
قوله ومثاله ايضا اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة
الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقال زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو
نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح
النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر بيانه انه لو شرط ان يطلقها
بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ولنا حديث عمر رضي الله عنه انه قال لا اوتى برجل
تزوج امرأة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان
توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة
موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا بالمتعة ولا يحتمله ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ
التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة لملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم وسياقه
وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال
كناية عن الابضاع واذا صار كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا بشرط فاسد
دخل فيه وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر يدل
على انهما عقدا العقد مؤبدا الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وههنا لو صح التوقيت
لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة قال الحسن بن زياد رحمه الله ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان
اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تاكيد معنى التابيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما
اذا ذكرا مدة قد يعيشان اكثر منها وعندنا الكل سواء لان التابيد شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة او
قصرت كذا في الاسرار والمبسوط لان التزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة ولكنه يحتمل المتعة
لان النكاح في الحقيقة لملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا فمحكم في المتعة اى في افادة معنى المتعة لا يحتمل
النكاح اى لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله ومثاله اى مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر سوى السرقة خفي في حق من اختص
باسم اخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه الامر في اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه
ولذلك اختلف العلماء في النباش قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت او لم يكن في
ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يقطع ثم اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فقال بعضهم انما
يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدا عن

عقد م

العمران وهو اختيار العراقيين وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال وذكر شمس الائمة
في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي انه لا يجب القطع سواء نبش الكفن
او سرق مالا اخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس
تاويلا في الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبر
ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الاية وقال النباش سارق لان السارق
اسم لمن ياخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه
اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من
يسرق من اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الادمي باسم الانسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان
وروي عن النبي عليه السلام انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا
وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه والمعنى فيه انه سرق
نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحي وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال
كامل لان صفة المالية لا تتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لانتفاع المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز
باخص من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة
للغنم والصندوق للدراهم ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا اخر وضع معه او كفن الميت زيادة على
العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال اخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا
حفظ سائر الاشياء بالقبور كالحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد
المسنون بمنزلة مال اخر موضوع في القبر الا ترى ان الاب والوصي لو كفن الصبي او عبد الصبي من مال الصبي
بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان
الزيادة لانه تضييع ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية
ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون الماخوذ مالا
مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا يثبت شبهة العدم فبمجموعها اولى اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن
وجهين على ما ذكره الشيخ في الكتاب احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه
المسارقة اى الاختفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه باعتراض نوم او غفلة او غيبة بحيث يخاف هجومه
عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان سارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته
واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه
من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على فعله
والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدي لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش
سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة البيع
من المنبوذ لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق والثاني ان هذا الاسم اى السرقة يدل
على خطر الماخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه اريتك
في سرقة من حرير اى في قطعة من حرير جيد بيضاء كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب
فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذي دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية
القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال وادنى الخصال يشهد بها ذلك العرف

منها م

والتعدية عملا في الحدود حاصله باطل واما الطرار فهو اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطرار اسم لقطع الشيء عن اليقظان بفترة غفلة وفترة تعتريه وهو المسارقة في عادة الكمال وتعدية الحد به مثله في حالة اليقظة والاستقامة وقد تبين ان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية قال الشيخ رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اوا كان او نهيا خاصا كان او عاما
مر كلامه

والطبع السليم والتعدية عملا اى تعديه الحكم بمثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال في اثباتها بما لا يجدر اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ايّ بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم اخر غير السارق لفضل في جنايته وحذاقة في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خص مرادا بالاية بعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا بمعنى في الكلام كذا ذكره الشيخ في شرح التقويم وقوله وتعديه الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعديه تستعمل في القياس الا انه سماها تعديه لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما يملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت في القبر للبلى وهذا يوضع في اقرب اماكن من البلى والى هذا اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبيّ هذين وكفنوني فيهما فانهما للبلى والصديد والحي احوج الى الجديد فكانت مالية الكفن وقد شرع للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد واما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب اخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف في جنس واحد كحظيرة الغنم ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره واما حفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاؤه عن الاعين لا حرزا للكفن ولا يقال فادام لم يكن احرازا كان الكفن تضييعا لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر في الارض فان قيل يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز دون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا قلنا نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها مكانا صالحا للحفظ فاما الاجتماع هاهنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ما روى انه عليه السلم قطع نباشا فمعارض بما روى عنه عليه السلم انه لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته والمختفي النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله عليه السلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا واما حديث عائشة رضي الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاثم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان بن الحكم فسأل من بقي من الصحابة فاجمعوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم بالصواب

باب احكام الحقيقة والمجاز

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اى ثبوت ما وضع اللفظ له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق

قال

وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق وانه في الحكم بهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه وقال بعض اصحاب الشافعي وقال لا عموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلم قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر في بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له فاذا اريد به المطعوم به مرادا سقط عن غيره لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر
مر كلامه

فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وهذا بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اذ الغائط اى اعصر خمرا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وسنبينه وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا تثبت الا بعد السماع من صاحب الشرع فانها لا تثبت حجة الا بعد السماع من صاحب الشرع والنقل عنه وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غيره امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يجوز بكل وصف وحاصله ان استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بنوع وقد مر من قبل انه في الحكم اى في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء الا عند التعارض يعني اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويحتمل ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام اخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجح عليه ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها وعدم الاطلاع عليها ولكني ما ظفرت به في شيء من كتب اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتتابع ما ذكر القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوعي الكلام وله من الانواع والعموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى تقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثاني طارئ عليه فلا يثبت الا بدليله قوله واحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه الخ وبيانه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين وباشارته يقتضي كون الطعم علة لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان ماخذ علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الطعم وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلم انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء وفي بعض الروايات الارماء يعني الربوا اذ الرماء الزيادة والربوا وارمى الشيء ارماه اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا وباشارته يدل على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين او ولا مكيلا بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا معنى المعارضة الا ان الخصم قال هذا النص مجاز وعبارة عما يحله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالا

جوازم

جامع

والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الاترى ان رجلا اسم خاص فاذا ادخلت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته الفريقات
نوعا للجنس فصار عاما بدلالة اللام والصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس ثمه ذلك معهود فيصرف الى الجنس كما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به ما يحله وكان مجازا كان كذلك
لوجود دلالة العموم اذا استعير له ذكر بعينه لتعارض ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اشد في دفع البرد والحر مثل عليه او البسه من المالك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء من عودي
لبس عورات

فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم
يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة فصار موافقا للاول وشبهة الخصم ان
الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة
بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير
موضوعاتها لتاديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية
في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه
من غير ضرورة وكان المجازية هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضا فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة
ترتفع بدونه فكذا هنا عندي ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص
الى اخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى
كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان لذلك يسمع
ان لا يوجد حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحق به مثل الواو والنون او الالف والتاء
في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم
فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما في الحقيقة فان قيل سلمنا ان العموم
في الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذي التحق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد
المجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه قلنا لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المجموع نوع تاثير في اثبات ذلك
الحكم ليصح اضافته اليهما بل يجب ان يضاف الى ذلك الدليل المؤثر وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس
وسائر دلائل العموم يدل على العموم دلالة مطردة ولم يجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل
ولا يدل على العموم بوجه فعرفنا ان لا تاثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر لا الى كونه حقيقة ولكن نهم
ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة يلحق بها تبدا حقيقة تلك
الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر ما
والنظائر فلم يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة
الدليل على انتفاء كون الحقيقة مؤثرا في العموم قوله والصاع نكرة اي لفظ الصاع في قوله عليه السلام ولا الصاع
بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها
لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم وفي ضمن قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى
المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة الا ترى انه استعير ذلك لعينه الضمير في انه للشان
اي ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه لتعارض ذلك
اي فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره عمله اي كعمله في محله وهو موضوعه الاصلي ولما كان عمله في محله اثبات
العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهي لام التعريف قوله الا انهما يتفاوتان جواب عما
ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفترقان في اللزوم والبقا
فان الحقيقة لازمة بانفسه حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم بانفسه حتى صح نفيه كالثوب الملبوس
لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها ادوم والزم والمطلوب
يتكل كله عند الاطلاق ما هي موضوعه له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك

والمجاز طريق مطلق لا ضروري حتى كثر ذلك في كتاب الله وهو افصح اللغات والله تعالى عن العجز والضرورات من كلاوى

للاس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا التوجيه لا يدل على كون المجاز ضروريا كما توهم
المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله والمجاز طريق مطلق اي طريق جاز سلوكه
من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز
لا للحاجة ولا للضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان
توهم انه ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود
فيه حتى عد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل
جناح وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر اي اظهره غاية الاظهار وكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع
الزجاج وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار والجري للماء
لا للانهار وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى علي اي منزه
عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا
مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت
ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى
المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم
والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع فاذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القرآن بخلاف
المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما مر والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت
شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قال ابو
اليسر في المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر
بقدرها وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القران من الرافضة
واهل الظاهر منهم داود الاصبهاني وابو بكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه
واذا كان نفيه صدقا كان اثباته كذبا فيمتنع واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كتاب الله تعالى وبما ذكرنا ان المجاز هو
استعارة الكلمة لغيرها وضعت وهذا لا يكون الا من ذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وبان المجاز لو كان
واقعا في القران لصح وصفه تعالى متجوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في
القران بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان تحصى وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى
وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هذا اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة
لتناقضهما حينئذ واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة بل هو اسد بالمجاز فلا
يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان واما امتناع وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق
موقوف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة
وذكر شبههم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القران طريقها المجاز فمنهم من تاول بعضها على الحقيقة ويقول في
مثل قوله تعالى واسال القرية وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه قادر
على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة في الجدار ومنهم من شك في كون المجازات التي في القران
انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه وبدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الروافض في دعواهم
ان الصحابة غيرت نظم القران وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده رضي الله عنهم

كان م

ومن حكم الحقيقة ان لا تسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط بحال كالاب للجد ولا ينفى عنه بحال ونحال للجداب مجازا ويصح ان ينفى عنه كما بينا ان الحقيقة وضع ومجاز استعارة فكانا كالملك والعارية
الا ان يكون مهجورا فيصير فيكون كالاصل الا انه المستعار كما علمنا فيمن حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وبمن حلف لا يقتل ومن كان قد قتل وبمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق لم يحنث بالاكل وعينه
عند بعضهم ساعة او اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فاكل من التمر لم يحنث لمعنا من كلام

وزعموا ايضا ان ما قدمه مجاز فهو من زيادات المبدلين ثم قال في اخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز
في القران وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
كذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع وان قالوا انه ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه
وايضا فان منكر المجاز في القران لا يخلو من ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدرية او يقول ليس بشيء كما قال
غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون
قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم مجازا واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام
معهم في هذه المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرع وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا ثقة له
من القران فلا مناظرة في صفات كلمات القران ولا في احكام القران قوله ومن حكم الحقيقة اي ان لفظ
الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال اي لا يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه فاذا اطلق كان مسماه
اولى به من غيره الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مهجورا
اي ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فحينئذ يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له ولا ينفى وله عند
الاطلاق سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر فيتعين المجاز ويصير ذلك اي كونه مهجورا دليل الاستثناء
اي بمنزلة فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ
كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى اخر
العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فتعم جميع ما يتصور من السكنى في العمر وكان
القياس ان يحنث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة وجوب السكنى بعد الفراغ من اليمين
وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال الا انه
لا يحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام
دلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما يسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع
ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول بتخصيصه لمقصوده وصار كانه قال لا اسكن الدار
الا زمان الانتقال قوله وكمن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح
لا يحنث وان وجد الازهاق الذي به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس
عما يسعه من الفعل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه
مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق وكمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث
لان عينه ماكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز فالاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار
ذلك دليل الاستثناء وتنصرف يمينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط
وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحنث لان الدقيق يتاتى اكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل
باكل عينه وقد تعلق بموكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا فوجه القول انه يحنث به وفي المبسوط ولو
نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين
رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته لما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز
لانه خلاف الظاهر كما اذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث يعني في شجر لا يوكل عينه عادة لان اكل
عين الشجر لما كان مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمر او ثمنه ان لم يكن قوله استحال له
احداهما مرادين بلفظ واحد اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله

المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى
امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين
الى جوازه مستدلين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدا بالعبارة
الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى
استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا ترى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح
ابوك او قال توضأ من لمس المراة ارادة العقد والوطء جميعا وارادة المس باليد والوطء لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح
ابوك وطئا ولا عقدا وتوضأ من اللمس الجماع مسا ووطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم على الوطء والعقد وقوله تعالى او لامستم النساء على الوطء والمس باليد من غير استحالة ولو بلغ صح استثناء
كل واحد منهما عن النص مثل ان يقال او لامستم النساء الا ان يكون المس باليد الا ان يكون بالوطء واذا صح
الاستثناء صحت ارادة الجمع منهما ايضا عند عدمه قالوا وقد حكي عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ
الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل هذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له
وهذان معنيان مختلفان قالوا وهذا خلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر
الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل
واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا ياثم بتركه نصا وكونه مباحا او ندبا لا ياثم بتركه يستحيل
الجمع فوجب العمل بجواز ارادتهما ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال
فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار اليه الشيخ في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضعه
مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون
مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين وثانيها انه يصح الاطلاق عليهما ان يكون
المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون
موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه
الثاني باعتبار المعنى وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها
فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف ورابعها ان المجاز لا يعقل من الخطاب الا بقرينة
وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين
فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا
نسلم ان الحقيقة مستقر في موضع حقيقته والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف بلا شك كما
وجد يستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعارة اي تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه
ولا استحالة في ذلك كما ساه وعلى الوجه الثاني انا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم
كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا وعلى الوجه الثالث
ان الانسان اذا قال رايت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لا نسلم ان نضمر كاف التشبيه في البعض
دون البعض وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا
في الاستعمال لكن اذا عري عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان تقوم الدلالة عليه ثم قيام الدلالة
على المجاز لا يمنع عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء
وفي الجواب كلام طويل والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة

لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وبجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا نفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رايت حمارين لا نفهم منه انه اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله خارجا عن لغتهم فلا يجوز فان قيل صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل قلنا نعم ولكن اخذه بناؤه على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزئه عليه لا بد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له لتثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزئه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات اي الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع لتثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا تعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكان كالاسم هذا النوع لانا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طريق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكان بمنزلة وصف البخر والحمى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم ولا تمسك لهم فيما حكوه عن سيبويه اذ لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به قوله استحال اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الابناء والموالي او احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين موضوع له اي موضوع له والاخر اي المفهوم الاخر مستعار منه اي له واستحال اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لما ذكرنا في كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع والاخر وهو المجاز مستعار منه اي مما وضع له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكا وعارية في وقت واحد ايضا يعني الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص فكان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخص فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن ذلك بنسبة شخصين وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين معا وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا ان الشيخ رحمه الله اختار هذا النوع من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لثبوت الاستحالة

بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ولتكون فيه اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوزان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا غير مذهب الخصم واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع او بدلالة النص وهي ان العم والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا لا نسلم ان انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد انطلق بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله فصار ذلك اي الانعام عليهم بالاعتاق كولادتهم لا احيائهم بالاعتاق يعني ان المولى صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد وهذا لان الكفر حكم الموت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع بحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره صار في حكم عادم الحواس والعقل قال الله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير سببا لحيوته بازالة ما هو من اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولادة فيكون المعتق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا كما في الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله الا ترى متصل بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر في اول الكتاب مثل الموالي لا يعم المعتقين والمعتقين في مسألة الوصية وتبطل الوصية في رواية لجهالة الموصى له ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وقد قال الشيخ رحمه الله وفي رواية يترجح الاعلى على الاسفل وفي رواية على العكس وهذه معان اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منها ثابت بالوضع الا انها اي لكنها لما اختلفت سقط العموم لما عرف من ان شرط العام تساوي الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ فالحقيقة والمجاز اي مفهوماهما وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف للاسد ودلالة الاسم عليهما اي على مفهومي الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون الاخر اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي عدم التساوي في الدلالة واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من قال بالجمع عند اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى منه في التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلي الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكره الشيخ رحمه الله للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد رحمه الله هكذا في غير موضع من كتبه

قوله وهذا قلنا اى ولامتناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما فى الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلم من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر قال الشيخ رحمه الله لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنىّ من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر فى ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قلنا ثبت الحكم فى الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلم والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قوله وهذا اى ولامتناع المذكور قلنا فى قوله تعالى او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المراة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى رحمه الله انه قال آخذ احمل اللمس على المس والوطء جميعا كذا ذكره الغزالى رحمه الله وهكذا رايت فى بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطء اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة ولهذا من حمل الاية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطء جوّزه مثل علىّ وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة رضى الله عنهم فان قيل قرئت الاية بالقرائتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطء والاخرى على اللمس باليد كما حملتم القرائتين فى قوله تعالى حتى يطهرن ويطّهرن بالتشديد والتخفيف وقوله تعالى وارجلكم وارجلكم بالنصب والجر على الحالين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع فى حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم واما تجويز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبى عليه السلم كان يقبّل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا فيها وبلا لا بد على قولين فبعضهم قالوا المراد المس باليد ولم يجوّزوا التيمم للجنب وبعضهم قالوا المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقرائتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر فى شرح التاويلات قوله ولهذا اى ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ذكره فى المبسوط ولو اوصى بثلث ماله لبنى فلان ولفلان اولاد فالثلث للذكور ولا شىء للاناث فى قول ابى حنيفة رحمه الله الاخر وفى قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شىء لهن بالاتفاق وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه دون بنى ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وفى قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين فى العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس وان كان له ولد ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه ذكر الخلاف فى المسئلة الاولى ولم يذكر فى الثانية فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة فى اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لبنى فلان او لاولاد فلان فلا حاجة الى الوقف ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل فى اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا سائغا فاما لفظ الولد فلم يستعمل فى اولاد البنين استعمال الاول فيحتمل ان ما ذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة رحمه الله دون مذهبهما قوله فان قيل الى آخره لما فرغ من تمهيد هذا الاصل واقامة الدليل عليها شرع فى بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها ومن عادته مسائل احدها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة

ويداوم

والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهى حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط وذكر فى المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء والثانية قوله عبدى حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهارا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق القاضى وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا تصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع قدمه فى كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم فى القضاء كذا ذكر الامام خواهرزاده رحمه الله والثالثة مسئلة السير وهى ظاهرة والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك فيكون قد جمع بينهما وعند الشافعى رحمه الله اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا فى الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة فى المسكن المستاجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول اى عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى فى لان حروف الصلات ينوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز فى هذا المعنى وهو الدخول لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدم وهو سببه فاستعير لحكمه وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة او مؤمنة او كافرة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فى يمينه كذا فى فتاوى قاضى خان رحمه الله لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة المترادف وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظ الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجاز وذكر غيره لفظ العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما والمطلق لشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله وكذلك اليوم الى آخره اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يودى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودى الى الاختلال فى الكلام بعدم افهام المراد ثم لا اشكال انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح تقديره بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا حمل على بياض النهار لانه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير

وكذلك اليوم اسم للوقت وللبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان سطراى ما وقع عليه فان كان فعلا يمتد فالنهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد كان الظرف اولى به وهو الوقت المطلق اليوم الوقت
واجب ولذلك وقع الليل والنهار كلاهما قوله ليلة تقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره

او الطلاق لانه انسحب به اذا التقدير حريتك او طلاقك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت
فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا والطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى وفي قوله امرك بيدك يوم تقدم فلان او اختارى
نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر
بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل مثلا في
ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم
الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف
اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما ذكرنا ان تقديره حريتك في يوم قدوم فلان او فوضت
امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره لمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا
اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والدليل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال
امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى
الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم تقدم فلان وذكر في باب
الخيار منه وان قال اختارى نفسك يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم نهارا فلها الخيار في ذلك
اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يمتد فيتوقف فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله
انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب
الصوم ايضا وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق
فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل ففي هذه
المسائل اعتبروا الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه فثبت
ان المعتبر ما ذكرنا فان قيل قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة ان التزوج مما
لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف وكذا
اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على
الليل والنهار جميعا حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهكذا ذكر في عامة شروح
الجامع الصغير ايضا في هذه المسئلة وكذا عامة المشايخ اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف ولكن لان في
اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد وان يكون ذلك الفعل مظروفا
للمضاف اليه ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت فقد وقع هؤلاء
العامة واحترازا عن نسبتهم الى الخطأ قلنا نعم ما ظهر بحقيقة المعنى موكول بما ذكرنا من الدلائل والشواهد
نعض عليها بالنواجذ ولا نصار الى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل
المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان او يسافر فلان او غير
ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان او انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف او
المضاف اليه وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس
كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فحينئذ يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار
المظروف يقتضي حمل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في
الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حمله في الاولى
على مطلق الوقت وفي الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فيوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجود لا محالة فيتناوله بعموم المجاز واما مسئلة السير فيها رواه النوادر وكذلك
الباب انه لا ابنا ولهم وجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم مبنى على الشبهات وهذا الاسم ظاهر فيناوله لكن يظل العمل به لتقدم الحقيقة فيبقى ظاهر الاسم شبهة

سافر او ركب ليلا فبعض المشايخ نظروا الى العبارة فلا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى
حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريق التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا
فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف
اليه اصلا في مسئلة الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم
الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي مسئلة المبسوط فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان
كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي
يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف الذي هو ممتد وان
كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم
الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين ويندرج في الجواب الذي ذكرناه واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار
المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التي ثبتت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام ولهذا لا يؤثر في
اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا يكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي
اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس
بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما تخيل لي من الوجه
الصواب في هذه المسئلة ويتراءى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة
والصواب قوله واما اضافة الدار فانما يراد به اي بالمذكور في قوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى
ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك
فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل
في عمومه الملك والعارية والاجارة فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان
لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين
والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او عارية يحنث في
يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين
الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه
بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها
فسكن دارا مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى يحنث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث
لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله واما مسئلة سير الكبير اذا قال الكفار
امنونا على ابنائنا وهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان
للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء ولا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله
الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه
يقال حقنت دمه اي منعته ان يسفك وهو مبني على التوسع لان الاصل في الدماء ان يكون محقونا لقوله عليه السلام
الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت
بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم
وقال الله تعالى يا بني ادم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فبقي مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان
به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار اليه انزل

ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افعله بك فهذه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم تكن
ذلك حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك
ان جئت قتلتك فاتاه فهو امن الا ترى انهم فهموا من قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع وما روي ان الهرمزان لما اتي به الى
عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حي ام ميت فقال عمر رضي الله عنه كلام حي فقال كنا نحن وانتم في
الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين فكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فلم
نطقكم فقال عمر رضي الله عنه اتقول هذا وانت اسير في ايدينا اقتلوه فقال انما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم
تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لي تكلم كلام حي والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه قاتله
الله اخذ الامان ولم افطن له فثبت ان منع الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة
والشبهة ولان في اثبات المزاحمة في الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص في نصيب الابناء وليس ذلك في
الامان ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في حق
الابناء على ما قيل الناقلة احب الى المرء من الولد **فان قيل** فهلا اعتبرتم هذه الشبهة في اثبات الامان للاجداد
والجدات في الاستيمان على الاباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات
بحال مع ان الاسم تناولهم **قلنا** لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق
التبعية لا محالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونون تبعا للاباء والامهات
وهم الاصول فلهذا لم نعتبر الصورة هناك في اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة في اصول الفقه **ولا يقال**
الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه كاطلاق ~~اسم الابن~~ هذا الاسم بطريق الاستعارة
على الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيلحق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان
استحقاق الميراث للجد واتصال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة ولان
يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولم يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى **لانا نقول** اثبات الامان بظاهر
الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن
الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كان يقتضي
ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة ما نع عنه فيسقط العمل عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه
فاما باب الميراث فمبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من الجد فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب
وذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للاباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم
الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه سمي ابا في قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم
واسمعيل واسحق وكان اسمعيل عما ليعقوب عليهم السلم وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما في قوله تعالى ورفع ابويه
على العرش اي اباه وخالته وفي قوله عليه السلم الخالة ام ثم نقل اخذ انهما يدخلان في الامان للاباء والامهات لما ذكرنا
انهما ليسا من الاتباع وان كان كل واحد منهما مختص باسم اخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة ولهذا لو لم يكن لهم
اباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف في الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعا لهم وانهم
ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم وهذا بيان لسان العرب
فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجواب كان ابن الابن ابن فهو داخل في الامان وهكذا في لسان العربية
فانه يقال للجد يدر يدر كما يقال لابن الابن پسر پسر هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير وقال هذا
الفصل مشكل **فان قيل** اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن
الدم

قلنا لو لم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له اي للاستخلاص عن
ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا ولان
الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر
فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من
قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم له
ان يثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار
لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بني الابناء لكن بطل العمل به
اي بذلك التناول بعد اعتبار التناول لتقدم الحقيقة **قوله** فان قيل هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل
المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة ثم من الناس
من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما فاستدلوا بهاتين المسئلتين المذكورتين اولا واتى القاضي الامام
وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام رحمهم الله ذلك وقال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان يشتبه عليهما
هذا اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فان اراد ان لا ياكل حبا كما هي فيمينه على ما
نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة رحمه الله فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى
العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت
يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز وان نوى ان لا ياكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى
محتمل كلامه وان لم يكن له نية فعلى قوله يقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية
وهل يحنث باكل عين الحنطة اشار محمد رحمه الله في الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا
اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث ان اكلها خبزا
ايضا وهذا دليل على انه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة
هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الوجه هو الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة
والقاضي الامام فخر الدين وعامة المشايخ وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهرزاده ان الصحيح رواية كتاب
الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين
لا يحنث بالخبز والسويق لما قلنا وكذا اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يقع الحقيقة مرادة وما ذكر في الجامع
ماول بجمع قوله وان قضمها حنث اي اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية
واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين تقع على الكرع الذي هو حقيقة كلامه عند ابي
حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده
لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضي الامام المعروف بخان وعندهما لو اغترف منه بيده او اناء
فشرب يحنث وكذا لو شرب كرعا فقيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل
يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهو قوله لله علي ان
اصوم رجبا وصورة المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان
لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا كان يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان يمينا ونذرا عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة

فاما المسئلة قال ابو يوسف ومحمد من حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها او ما يتخذ منها وقد جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجب انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا وقد جمع بينهما من ... اداء دين

لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة
عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات
المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدليل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة
بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم الخ
ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه اليمين هو الرجب الذي يعقب اليمين لا رجب مبهم فكان
معدولا عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في سحر اذا اردت سحر يوم بعينه على ما عرف
وهو اختيار بعض المتأخرين وعند العامة هو مبني لتضمنه معنى الحرف قوله اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما كما عرف
السر فيه ثم للمجاز ههنا وجهان احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت
مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة في ارض كذا اي
اجود خبز ويقال فلان يأكل الحنطة اي خبز الحنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف واذا كانت
الحقيقة ممكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل
العين والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها بعرف الاستعمال يقال اهل
بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة
عن اكل ما فيها يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسئلة وضع
القدم ولا يقال فيما ذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما فيها لانا نقول السويق جنس
اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون باكله اكل جنس ما كان موجودا
في الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة وذكر الامام خواهر زاده ان على قول محمد رحمه الله يحنث قوله والشرب من
الفرات تكلموا في كيفية المجاز ههنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا للشرب من ماء الفرات لان الشرب لا
يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضمر فيه ماء الفرات ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر اخذ
ماؤه من الفرات لا يحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء
الفرات بل الصحيح ان يجعل مجازا للشرب من ماء منسوب الى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال يقال بنو فلان يشربون
من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع وبالاغتراف
جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى
لو شرب من نهر اخذ من الفرات يحنث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء وعند العامة لا
يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح فيه التعميم كما لا يصح
نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله واما مسئلة النذر فليس فيه جمع بين ما ذكر في تلك المسئلة
وثبوت حكم النذر واليمين جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق
الحقيقة ويكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو
ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان
النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار
النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل

على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك
الى ان قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية رضي الله عنها وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود
وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته
نذر لا غير ومثل هذا ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة
لكن بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة
بيع باعتبار المعنى كذا هنا فان قيل لو كان النذر يمينا باعتبار موجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى نية كالعتق
في شراء القريب واليه ذهب سفيان الثوري رحمه الله حيث قال لو قال لله علي ان اصوم غدا فمرض في الغد
او كان الحالف امرأة فحاضت كان عليها القضاء والكفارة قلنا باستعمال هذه الصيغة في محل اخر خرجت اليمين
من ان تكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية كذا قيل والجواب الصحيح ان التحريم
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينا يتوقف
على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى
اليمين فحينئذ يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة رحمه الله
في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله
قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان
قال الله تعالى حكاية عن فرعون آمنتم له وفي موضع آمنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي الا انه عند الاطلاق
غلب على معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمله فتعمل نيته ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم ايجابا في
نفسه وجوابا للقسم ايضا ان جاز ذلك كما في قولك والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط
جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فتحمل ان يصلح جوابا
للقسم من حيث المعنى وذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل
صدور هذه الصيغة كان غير واجب فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان ثبت الوجوب
لغيره كما ثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه لو نوى اليمين يكون يمينا فعلم ان
ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو
الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو
حلف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات يجب عليه القضاء والكفارة كذا
هنا ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا لانا نقول انما سماه ايجابا
مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء فسمي الوجوب ايجابا بواسطة
انه مقتضاه والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اي موجب بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه ويؤيده ما
ذكر في بعض الحواشي فاذا نوى اليمين فقد نوى ما هو موجب النذر قوله وطريق الاستعارة عندنا اعلم ان الاستعارة في
اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد الطرف الاخر مدعيا
دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت

تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه
بافراده في الذكر وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
متى ادعى في المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به في معرض
نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار في معرض المستعار منه مع عدم
تفاوت الا ان احدهما اذا فتش مالك والاخر ليس كذلك فالشجاع حال كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسي اسم
الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة
عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه وايضا ليس كل مجاز من باب
البديع وكل استعارة فهي من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة وايضا فان العارية ان يعطي المعير المستعير ما
عنده فاذا قلت رايت اسدا فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب
تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق
المجاز بمعنى المرادف له كانهم ارادوا بنوع التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي لعلاقة
بينهما استعارة الثوب وعلى هذا فلا بد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا في المستعار
له وهو الشجاع والمستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والاستعارة وهي التلفظ وما يقع به الاستعارة من
من المحلين كما لا بد في استعارة الثوب من المستعار منه وهو المالك والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس
الثوب والمستعير وهو الذي يلتمس الثوب والمستعار وهو الثوب والاستعارة وهي الالتماس وما يقع به
الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين فاذا عرفت انه لا بد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص
يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل
كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع اخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على
الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي
صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض بالنداوة استعارت البلة بمعنى الوصل وعكسه كقول
الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم تذهب بالعقول سمي الخمر اثما لكونه سببا لها واطلاق اسم الكل على
البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته
واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما
لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق وعكسه كقول الشاعر
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار اراد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد
الازار من لوازم الاعتزال واطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما
شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للاسد واطلاق اسم
المطلق على المقيد كقول الشاعر فياليتنا نحيى جميعا وليتنا اذا نحن متنا ضمنا كفنان ويا ليت كل اثنين
بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيامة وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي
غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ومنه قول الشاعر
اذا مت كان الناس صنفان شامت واخر مثن بالذي كنت افعل واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن
اولئك رفيقا اي رفقاء وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المومنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا
قبله مومنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا واسال القرية او لا كقول ابي داود

اكل امرء تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا ويسمى هذا مجازا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا
وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني اي انا ابن رجل جلا اي اوضح امره وتسمية الشيء باسم ما له به تعلق المجاورة
كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية
العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق المحل على الحال
كقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك وعكسه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله
هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة واطلاق اسم الة الشيء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان
الته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية ومنه قول الشاعر ياكلن كل ليلة اكافا اي
ثمن اكاف واطلاق اسم النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع
امرأ وما اختاره اي اترك كل امرء واختياره واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدي سيئة ومن الله حسنة ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون
به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله
تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في قوله وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين
لا ثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله كل موجود
من الصور اي من المحسوسات التي يجري فيها اسماء المجاز ولفظ شمس لانه فان كل موجود مصور يكون له صورة
ومعنى ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين وردغة بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقول الشاعر
اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه وان كان ذلك
القوم كارهين ولم نلتفت الى غضبهم لاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علاك
ومنه قيل لسقف البيت سماء قال تعالى فليمدد بسبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم وكان
بين المطر والسحاب الذي هو سماء اتصال فسمي المطر باسمه وهو السماء شبيه به الغائط اي سمي الحدث باسم المكان
المطمئن وهو الغائط لمجاورته اي لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن
من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد لاتصال بينهما اي بين
العصير الذي يصير خمرا وبين العنب لان العنب مركب بثفله وهو ما سفل من كل شيء ويقال تركت بني فلان ثافلين
اي ياكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله فسلكنا في الاسباب الشرعية
والعلل والاحكام ايضا اي في المشروعات جميع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا بهما
الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير
الاستعارة بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصورة فيما يحس لانه لا اتحاد بين
السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات
ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه وكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب
والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي
فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر
والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء وبين معنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة

ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية
التصرف ولذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا
افترقا وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الديون ويقال له احل رب المال عليهم
اي وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في
المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد
الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم قوله ولا خلاف
للفقهاء رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه
الالفاظ انشاءات في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر
الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة واكثر ما تدخل
الاستعارة والمجاز في الالفاظ التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وعند العامة تجري الاستعارة في جميع
الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتامل طريقه يكون
اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع في وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لمن
فهم ذلك الطريق وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجري في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار
في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاءات شرعا لم تخرج من ان تكون كلاما والاستعارة جائزة
في الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام يشبه كلاما اخر هو انشاء
لفعل اخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ان الاتصال
بين اللفظين اي بين مدلوليهما من قبل حكم الشرع وانه ليس بحكم يختص باللغة اي طريق الاستعارة او الاستعارة
على تاويل المجاز وذلك بانه اي القرب والاتصال يثبت ويتحقق بين كل موجودين اي بين كل موجودين من حيث
وجدا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوصف الحسي وان كان وجودهما شرعا
يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوصف والمشروعات توجد شرعا ومن قيامها بمعانيها متعلقة باسبابها نحو
الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب يتعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال
بينهما معنى وصورة كما في المحسوسات فصحت به اي بذلك الاتصال الاستعارة وحاصله ان الاتصال الذي هو
طريق الاستعارة يتحقق في المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة في الكل لما مر ان
جواز الاستعارة يتوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه
الذي تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه وبمعناه الذي شرع لاجله وهو الاختصاص
والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات قوله ولان حكم الشرع متعلق بلفظ بيانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل ويعرف به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة
عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل
بالنكاح احد من اهل الملل وتعلق لا يدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دلت عليه اللغة كتعلق
وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة تجري بين
الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لا لما لا يعقل فكانت جارية في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي في التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان
عليه كما في سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الائمة اذا تاملت في اسباب المشروعات وجدتها

دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فما يكون معقول المعنى والكلام فيه وللاستعارة فيها لا يعقل
الا ترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له ايضا في اللغة وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو
الحكم اذ هو مضاف اليه الفاعل وبيانه مفعول ثان لشرع ولا يثبت حيوان وما شاكله نحو الهبة يدل على الملك لغة
والاجارة يدل على المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها قوله وهذا اي ما اقام الدليل على ما ذكر شرع
في بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال وهذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا الشافعي
رحمه الله يجوز استعارة لفظ التحريم للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال
المجاز في الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين الجمهور قوله مجازا استعارة ترادف على وجه التاكيد
واما الكلام في بيان الخلاف لان انعقاد هبة في قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان النكاح في حق النبي عليه
السلام بمنزلة التسري في حق الامة حتى جاز بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان زاد على التسع
ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق فيه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال انه نكاحه عليه السلام بلفظ
الهبة ينعقد نكاحا لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولهذا
لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهب بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت
نفسها منه عليه السلام ان يتزوج بزوج اخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في
نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني
فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه وقد قيل كانت الموهوبات اربعا ميمونة بنت الحارث
وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف وكذا الطلاق
كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة رضي الله عنهما ثم راجعهما وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه
حتى لم يحل لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذه الاحكام كلها تنافي التسري فعرفنا انه انعقد
نكاحا صحيحا لا هبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي رحمه الله فثبت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح
ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة
ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد
كان عليه السلام افصح الناس قوله غير ان الشافعي استثناء متصل منقطع معنى لكن هو قوله هذا فصل الاختلاف
فيه يعني ان الشافعي رحمه الله وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك
للنكاح وبيانه ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا لان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية
اما بيان المسئلة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ
الاعارة والاباحة والاحلال واختلف مشايخنا رحمهم الله في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصلح والصحيح
انه لا ينعقد بها واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا
بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا
في الطريقة الحاجبية وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت
وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع والله اشرح فتاوى القاضي الامام فخر الدين وكان شيخي
رحمه الله يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه شرط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال
قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية وعنده
ان الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او عجميا في الاصح وفي قول لا ينعقد بغير العربية

فان لم يحسن العاقد العربية يفوض الى من يحسنها وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد والمعنى
فيه ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر
وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد
المطلوبة شرعا بعقد النكاح لا مقصودا في الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج
فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ
عن هذه المقاصد لانه ينبئ عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي
الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ
الموضوعة للتمليك لا تنبئ عن هذه المقاصد فلا تجوز الاستعارة عنه اي عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج
الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يستعار
له لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المتعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب
الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج ثم لما لم تجز الاستعارة الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز
الى الفاظ البيع والهبة كان اولى الا ترى ان النبي عليه السلام كان ينعقد نكاحه بلفظ الهبة مع قصوره فيه تخفيفا عليه وتوسعة
للغات في حقه كما قال تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وهذا معنى قول اصحاب الشافعي رحمه الله انه عقد خاص
اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه شرع بلفظ خاص اي بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره وذكر في بعض
مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ اخر مقامه
كالشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة لفظ اخر مقامه وهو اليمين
حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء به وكان المعنى فيه هو ان
اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات في الاصل
فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فكذا بهذين اللفظين تثبت هذه
المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما يثبت ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد
بلا واسطة وهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره ويجوز ان يكون معناه ان لفظ
الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدانية لذاته
بلفظ الشهادة فقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك
فلا يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ
الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله وكذلك عقد المفاوضة اي وكالشهادة
شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم وانما قيد به لان عند غيره المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى
قال ان لم تكن في الدنيا عقد فاسد فهو المفاوضة وربما قال انه نوع من القمار كذلك حكي عن الكرخي يعني حكي هذا المذهب
عن ابي الحسن الكرخي في غيره اي غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا تؤدي معناه اي معنى
عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد
لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه في جميع مال التجارة او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء
لا تباين بينهم وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل في الشركة وتنبئ
بعضها عن البعض لا تؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة وفي المبسوط وروى ابن زياد عن ابي
حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة حتى اذا لم يذكرا لفظ المفاوضة كانت عنانا عاما والعنان قد

يكون خاصا وقد يكون عاما قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق منهما
الرضا بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله فان كان المتعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا لفظ معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون
اللفظ قوله ولهذا لم يجوزوا اي ولما ذكرنا ان ما قصرت الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الاخر لا يجوز ان يقوم
مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعنى لان النبي عليه السلام كان افصح العرب والعجم
وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ اخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه ولكن هذا القول غير
مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول
فيه على المعنى لا مراعاة للفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها فمنه لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وما اشبه ذلك قال
والاصح هو الجواز بكل حال واما علماؤنا فاحتجوا بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي
ان يستنكحها خالصة لك اي احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات ان
اتفق ذلك ومعنى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو مورد الاية جاز للامة الا حيث تثبت الخصوصية وقوله تعالى
خالصة مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص احلال ما احللنا لك خلوصا والفاعل والفاعلة في المصادر
غير عزيزين كالخارج والقاعد والكاذبة والعافية كذا في الكشاف او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله ان
وهبت اي هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص
لهم بل يجب البدل حكما والدليل على ما ذكرنا صدر الاية وسياقها فان المذكور في اول الاية احللنا لك ازواجك اللاتي
اتيت اجورهن وفي سياق الاية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر
وان الاباحة لغيره لا بعوض ومهر ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس
في اطلاق العبارة بلفظ دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم
انما الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما فقهنا في هذه المسألة على رضي الله عنه فانه روي ان رجلا وهب
ابنته لعبد الله بن الحر فاجاز علي رضي الله عنه ذلك ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بطريق الاولى
لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة واما
الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ في الكتاب بقوله والجواب اي عما قال الشافعي رحمه الله انه لا يجوز اقامة الفاظ
التمليك مقام لفظ النكاح والتزويج لانعدام المجوز وهو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك وضع كل
واحد منها لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت
به تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان
سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلأ في قولهم اذا سقط السماء بارض قوم اي الكلأ بدليل قوله رعيناه وان كانوا
غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلأ وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث
الشهوة وذلك موجب الى الجماع واذا كان كذلك اي واذا كان الشأن ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة
والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين فصحت الاستعارة
بهذا الاتصال اي لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ
النكاح وبين الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين الحكمين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب
ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان

تقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك
بواسطة ملك الرقبة قال شمس الائمة رحمه الله ولا حاجة الى النية في انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذي
اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح فينبو عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق
لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة فان قيل ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما في الاحكام
المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون الاخر والفاظ التمليك لم تعرف سببا
للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الاخير فلا يجوز اثباته بها قلنا ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء
وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح يثبت مقصودا
به وفي ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمر المتصلة بالشجر تتعلق
بها حق الشفيع ولا تتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ
لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا تثبت احكام ملك اليمين قوله والجواب على ما قال اي على ما قال الشافعي
رحمه الله ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
سوا انا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور
الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا
تحصل وقد يحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان يكون هو المقصود الاصلي فيه وان يكون النكاح مشروعا له
اذ لا بد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك
للرجل على المراة لان ثبوت الملك له امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المراة كالمولى على الامة وبدليل ان
البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه ولو كان ما ذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل له
على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما وكذا هو معلوم ايضا بالاشهاد وثبت في حق الحكم قطعا فكان جعله
اصلا في النكاح اولى واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصلي في النكاح ما ذكرنا وهو الملك قلنا الى اخره والتقرير
ظاهر وقوله وضعا ولغة مترادف او وضعا اي في اصل الوضع ولغة اي في استعمال اهل اللغة قوله وانما
صح الايجاب جواب سوال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيه اثبات الملك ينبغي ان
لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة او كان استعمال الفاظ التمليك
فيه اولى من استعمال لفظ النكاح والتزويج فقال انما صح الايجاب اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين
لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلالة
الشرع وبيانه ان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع
من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام يدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير
يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كالنصوص
توجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل وكان هناك اذا احتيج الى القياس تعتبر المعاني فكذلك
ههنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى اخر فلما ثبت الملك الذي هو مقصود
في الباب بهما اي بلفظ النكاح والتزويج وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق صحت التعدية
به اي صحت تعديته ثبوت الملك وكان الباء زائدة او صحت تعديته ثبوت الملك به اي بكون الملك ثابتا بهما والباء
للتسبيب الى ما هو صريح في التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال

واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وبغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة
بحال والاقراض يصح الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الادمي
والاستقراض في الحيوان لا يجوز واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل
لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذلك اذا استعمل في النكاح لا
يثبت بها الملك وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح
بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا فان قيل الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض قلنا الهبة لا توجب
اضافة الملك ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك
الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة
ولهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت
عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط
وقال القاضي الامام لو ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق على الهبة
ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح
لا يقع تبرعا ليتاخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا ملك صحيح والشرط باطل قوله فان قيل
فهلا صحت هذا سوال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين وتوجيهه ان
يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان يصح استعارة النكاح للبيع في الهبة
ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون
ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافات كالاخوة لما افترقت الى طرفين ثبت من الجانبين وقد وافقتمونا
على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى فاجاب وقال الاتصال على هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص فالاول وهو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر
كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها
اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل الحكم من حيث الغرض
وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين لعدم استغناء
كل واحد منهما عن صاحبه قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى اخره
والمسألة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه
ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك
العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين ووجه
الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فيكون مختصا به الا ترى ان الرجل اذا قال
ان ملكت مائة درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان والا ترى ان الرجل يقول والله
ما ملكت مائة درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق مقيد
بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا
وكان ابو بكر الاسكاف رحمه الله اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسألة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول
يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا
وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا هو المجتمع دون المتفرق والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال

ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف
الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك صفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتري له بعد
الزوال متحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره
انه يحنث في يمينه واذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني
ان اشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام في الثالث و
الرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسألة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف
الاول والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة تعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين لانه تعرف بالاشارة
الا ترى من حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعين لان الانسان في العادة انما يستجيد
ويقصد ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستجيد ذلك
في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصد نفي ملكه
الصاعي [?] نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصد نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه
على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الائمة والمراد من قوله عتق النصف
في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا وان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل
ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ وان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان
مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق بوجود الشراء
كذا في المبسوط قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله
واما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق
قوله وان قال عنيت بالملك الشراء هذا هو التفريع يعني ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه
يعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك لسببه اي لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه
فيصدقه القاضي ايضا والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع
سبب الملك والمراد منه العلة وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي
يصدق ديانة لانه استعار السبب اي العلة للحكم فيجوز ولا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا
يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا
استفتى يجيبه المفتي على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان
فيه تخفيف وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل يبرأ من
دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء
كذا في بعض شروح الجامع والثاني هو الاتصال الناقص اي يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال
الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب
الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها فبقوله
محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب لذاته بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون
الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد منهما اسما اضافة الحكم اليه دون علته لان فيما ذكر
من النظير اضيفت العلة وهي ملك الرقبة الى السبب وهو البيع وان لم يضف الحكم وهو ملك المتعة اليه فلذلك فسر
بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا تكون العلة المتخللة

والمراد بهذا السبب الذي يطلق على العلة وغيرها هو المعنى اللغوي اعني ما يكون مفضيا الى الحكم واما معناه الشرعي اعني ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود فلا يطلق على العلة لانها تضاف اليها الوجوب والوجود

مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو
ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار متصلا
بالمستعار منه ليصير عبارة عنه لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب يفتقر الى السبب افتقار
المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن
في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية
فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل
ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا زائله لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هي
ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز
استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص
الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز
اقبل في المستن من ربابه اسنمة الآبال في سحابه سمي الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا
بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير
السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان
السبب موضوع له مفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى
ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون
مائه وكذلك النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز
الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما
في حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم قيل قوله والسبب للحكم
عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول وقيل الاصل والفرع
اعم من السبب والمسبب يتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكر
شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله وهذا كالجملة الناقصة
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله
زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر
ولهذا لو اخرت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما في
الخبر فيصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة
لافتقارها الى الخبر ولكن بالنسبة الى الاولى في حكم العدم لكمالها في نفسها والدليل على التوقف في حق الثانية
وقوع الطلقات الثلاث في قوله لمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف
في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظير ما ذكرنا من الاصول
اضافة الحكم في محل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى
نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن
يصلي صلاة مظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام يعارض ظنه
فلا يظهر في حق المقتدي فيكون صلاته هناك مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وعلى هذا الاصل

اى على ان استعارة السبب للمسبب جايزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته
حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع الطلاق لما ذكر في الكتاب وانما يحتاج الى النية لان المحل
المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز بخلاف
استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا يدل الا على النكاح فانه لا ب
اذا قال بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت جهة
الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق عندنا وقال
الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به
الحرية لا تعتق عندنا خلافا له قال الشافعي المشابهة والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا والبليد
يسمى حمارا وقد ثبت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية
والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور
وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية والللزوم فانه لو طلق نصفها
يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد
ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما صح جاز استعارة الطلاق
للعتاق كما جاز عكسه قلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم
ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا
لانقطاع ملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا
اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصلح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب
فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناويا للعتق قوله من الوجه الذي قلنا اي ذكرناه في
جانب الشافعي وهو ان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به
الموجود اي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموصوف بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموصوف على حقيقته ولا
يريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة
للحمار فان قوامهما بها يعني لا يتصور وجودهما بدونها فاما بكل معنى فلا اي فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها
لو جازت بكل معنى لجازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث
ولا يتفوه به عاقل ولان الاستعارة ماخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا
عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لا يصح بكل معنى الا ترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة
ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم وهذا الطريق اي الاستعارة
بكل وصف مشهورا كان او غير نظير طرد في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وغير
من الوصف المخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز التعليل بقياس الشبه هو باطل اي التعليل
بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مستوون بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلو جاز
التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باي وصف
شاء وبطلانه لا يخفى على ذي لب وكذلك يبطل الامتحان اي الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق
وضع ليزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات
واستخراج التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام ولذهبت طراوته وصار المجاز من

عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهة الفصاحة ومن لم يشم رايحة
منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله ولا مناسبة بينهما اي ان الطلاق والعتاق من هذا
الوجه اي الوجه الذي هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل واحد منهما له لان
معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله اما لغة فلان معناه التخلية
والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلي سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلي سبيله ومنه
الطلقة للاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق
حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات
ولو وطيت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة لحق الزوج ممنوعة شرعا حتى لم يحل لها الخروج
والبروز بدون اذنه ولم يحل لها التزوج بغيره فمن اخذ بالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذي اثبته النكاح
عنها وهذا القدر هو الذي احتمله المحل لا غير وما روي انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك
يثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لا على حقيقته فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال
عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازي لزيادة قوة وغلبة
فيها ومنه عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت وهذا شايع بالسن المعجم اي منتشر مشهور في
الكلام واما شرعا فلان الرق الذي هو في حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اي تسلطها ساقط
معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية
فيه وليس من ازالة القيد لبعض القوة الثابتة عليها ومن اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين
احياء الميت ومن اطلاق الحي مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيي واميت في محاجة
ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقي واذا ثبت ذلك امتنعت
الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو
ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما ثبتت بكونه ادميا فانه خلق حرا مالكا في الاصل وحلول الرق فيه لمنع القوة
كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشرط والاثباتات لا تعلق بالشروط قلنا
بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق يسلب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا ويثبت بالعتق ابتداء ولهذا
صار منسوبا الى المعتق بالولاء لانه احياه معنى وقوله علة المالكية والولايات كونه ادميا غير مسلم بل العلة كونه
حرا وقد زالت الحرية بالكلية لحلول الرق فبالاعتاق يثبت مالكية اخرى بطريق الابتداء واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلا
يكون اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذي فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذي ليس فيه معنى
التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا فان قيل ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما
فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة رحمه الله
لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها
للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له قلنا الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان
فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمتنع
الاستعارة قوله فاما هذا الاكمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما
يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكي الذي هو
ضد البليد والاسد للجبان الذي هو ضد الشجاع يكون استعارة بلا مناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وقلب الموضوع

والثاني ان للمجاز نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعيرا في مكان يعرف ذلك الطريق بعد مدة
حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج الى الطريق ولو اخفي شعيرا في المفازة وقد علف حمار شعيرا
في ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع يهتدي حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه
وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لا يقاتل غيره مثله
فاستعارة الحمار والاسد للذكي والجبان باعتبار هذين المعنيين فاسد لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة
الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم فاسد لكونها غير مشهورة قال القاضي الامام ابو زيد في
الاسرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسئلة العتاق مشاكل المعاني من الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر
وبيان المعاني من الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات
الملك كله لاحدهما على الاخر بلا حظ للمملوك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة
في باب النكاح لاتصال بينهما سببا حتى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل حل التمتع وان افترق المعاني
وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق
وذلك اوضح واظهر **قوله** فان قيل هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة
السبب للمسبب يجوز وكان ملك الرقبة سببا لملك المنفعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع
للاجارة حتى لو قال بعت عبدي شهرا بدرهم او بعتك نفسي مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا يصح استعارة البيع للنكاح
ايضا منع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولا وقال لا نسلم عدم الانعقاد بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره
بعض المشايخ ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال وذلك
اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يصح اذا اضاف البيع
الى نفسه دون منافعه وبين المدة والعمل والاجر فان ترك واحدا منها تفسد العقد كما في صريح الاجارة واجاب
عن غير هذه الصورة فقال لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى
اخر يمنع من الانعقاد وبيانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين فان اضيف الى المنفعة
بان قال بعت منافع هذه الدار ومنافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو
ادعى شقصا في دار في يدي رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما
وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة ولو اجر من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يجز في قول محمد
رحمهما الله ولو اجر من غيره جاز ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه
ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لا لخلل في الاستعارة وان اضيف الى
العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا فان لم يذكر بان قال بعت منك عبدي بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بيعا
لا اضافة الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو
بيان المدة وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس
العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدي شهرا لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف
يجوز واذا جاز في تعارف اهل اللسان بلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار ويجوز ان
لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة لصرف
ذلك المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما في قوله بعتك الى شهر كذا
لتوقيت البيع لانه لا يقبل التوقيت ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كان قاصرة اولى من الحمل

على المجاز والبيع الفاسد في حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة
قوله لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها لان ذلك اي المذكور من المنفعة معدومة ليس في
مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها وليست هي داخلة فيما هو مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة بان
قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز في الاصل
اي في حقيقة الاجارة فكذلك ما يستعار لها اي فكالاصل المستعار في احتياجه الى المحل يقام العين مقام المنفعة
لتصح الاستعارة كما في الحر وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار للنكاح في غير
محله اي محل النكاح وهي المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا
وهو البيع فكذلك المنافع لما لم تصلح لاضافة الاجارة اليها لم تصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان
الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان الفساد لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة **قوله** المجاز خلف عن
الحقيقة في التكلم الى اخره اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى
الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور
الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا
عند تعذر الحقيقة كان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى واما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم
بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم
الحقيقة او في الحكم بان يعتبر حكم الحقيقة لعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة
في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو
خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا
اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص وما فرغ سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما
فالمراد منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة
الشجاع والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله
هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة
التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لانسان الحقيقة في اثبات البنوة
والعتق وعند ابي حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل
الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام فيهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما
هو وسيلة وهي العبارة ولابي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة
فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان
في المعاني وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار وانه لا يقبل
النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف
تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ الا يرى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان بل استعارة
لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده

الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني يعني قولها وهو قول ابي حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول
الشافعي ايضا وفي قول ابي حنيفة الآخر رحمه الله يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من
حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وجه قول ابي حنيفة رحمه الله الاول ان هذا الكلام لا ينعقد لايجاب
حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان يخلق او قال هذا اخي
او قال لغلام صغير له هذا جدي او قال لعبده هذه بنتي او قال لامته هذا ابني وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا
لان قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة
واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في
اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في محز صحيحا موجبا للحكم
على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد
لايجاب الحكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة وهذا بخلاف المعروف النسب
وهو اصغر سنا منه اي الذي يولد مثله لمثله هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في محز
صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما
اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فصح ان يخلفه المجاز ونظيرها يمين
المسلمين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل
وهو البر ما على ان السماء عين محسوس فيصلح لايجاب الحلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي فاما
الغموس فلم ينعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا يصلح موجبا للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس
على انا نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون
موجودا من مائه وان الفراش له في الباطن فيما يرجع الى حق نفسه ويحتمل كان النسب ثابت فيثبت احكامه
باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب
ويثبت حقيقة البنوة وههنا لا يتصور ولذلك للاستحالة ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر
سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لا يثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لحرمت عليه لانا
نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في
النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه ولا يصدق على ابطال
حق الغير واما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملكه ابنه بالشراء
ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة
كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما في معروف النسب وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية
موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب هذا ابني
يثبت البنوة ويثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة
والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول في ملكه الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ
مجازا لمسببه احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق علي من حين ملكته ولا يقال العتق ليس من احكام
البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه
حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البنوة ليست بسبب للعتق فلا يصح استعارتها له لانا نقول
الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فيصلح سببا للعتق فيصح استعارته له لانه

ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا
ولا يضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف باليسار والاعسار
لانه لا صنع له في التملك كذا في الطريقة البرغرية واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فمسلم ولكن الخلفية في
التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا
موضوعا للايجاب اي اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة
ولا تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه ولا نسلم لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل
لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان
يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل
المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا
قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو
الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله الا يرى ان العبارة تتغير به
دون الحكم يعني ان التغيير الذي هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل
في موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا
يقبل الانتقال والتغيير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم وزعم بعض الشارحين ان معناه ان
محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ
المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد وعن
هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف
عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به
وثبوت الحرية في قوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة وكل ذلك وهم
لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل
المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في
قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو
متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر
بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذا ذاك تكون من المعاني
لا من الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة
ولا يقال كيف يكون هذا اسد خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا
للاصل اذ الشيء لا يكون خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف
المحل في المجلس الا يرى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على تمام يدل عليه في محل المجاز
وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل المجاز فصحت الخلفية قوله وله مجاز متعين
احتراز عن قوله هذا اخي على ما سيأتي صار مستعارا لحكمه اي للازم حكمه وهي الحرية اذ هي لازم البنوة عند ثبوت
الملك قوله كالنكاح بلفظ الهبة يعني اذا قال وهبت ابنتي منك او قال وهبت نفسي منك على وجه النكاح يصير
هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة في هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك
اصلا فكذا فيما نحن فيه وقالا لفظ الهبة كذا يعني انما لا يستقيم عدم انعقاده لحكمه لا يصح في هذا المحل ويقولان ان

وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تصرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره في المبسوط واي بان زاد على الثلث لغو الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع فصح فكذا هنا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة له لحكم حقيقته ولم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة وهو حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل اقرارا به بعتق في القضاء مرتضى

احتمال بيع الحر وهبته ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء الا يرى ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ واما هذا اي في الاكبر سنا منه فمستحيل بنوع اي بالكلية عقلا وشرعا على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطء الا انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق ولان منافع البضع في حكم العين على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع والجواب ان بعد ما تحقق الاستحالة في شريعتنا لا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا الا يرى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم تصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فههنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا بخلاف الحلف على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سببا وما قالا ان الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير باسباب الملك ولكان العقر فيما اذا وطئت بشبهة لمالك يدها من غيره كالامة فثبت انها عاملة بطريق المجاز ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة رحمهما الله اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة رحمه الله يعني مجيبا لكلامهما هذا تصرف في التكلم اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ وكانت الخلفية في التكلم فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع الا واحدة نص عليه في المنتقى وجوامع كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل رحمه الله ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيجب ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب والاستثناء وكذلك لو قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهندا وخديجة او قال عبيدي احرار الا سالما وبزيعا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا فكذا هذا اي المجاز لما كان تصرفا في اللفظ التكلم صحت الاستعارة به اي بقوله هذا ابني او بهذا الطريق لحكم حقيقته اي للازم موضوعه وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة اي لاثبات موضوعه الاصلي في هذا المجاز ومن حكم الحقيقة اي ومن لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء قوله فيعتق في القضاء يعني لما صار قوله هذا ابني اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق في الحال يحكم الحاكم بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الامام البرغري في طريقته بما اشار الشيخ اليه فقال فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه ولا وجه الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا

الاستحالة

كان الحكم ثابت والاثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز م

كان تعبد لهذا الاحكام والاثار عندهما مالك

خلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لمعناه فادام لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر فانه يستوي نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال مرتضى

الاستحالة في البنوة لا في الحرية فيصير كانه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صح بهذا الكلام فانه يعتق عبده في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا ههنا قوله بخلاف النداء جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يحمل لفظ قوله يا ابني بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة رحمه الله في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم يشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوي الحقيقي او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي ان امكن قوله بخلاف قوله يا حر جواب عن سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حر او يا عتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائما مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين وذكر في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لا يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده منه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه العلم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل واسود ان لم يكن فاثباته وان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادي ثبت ايضا كقوله يا حر يا عتيق وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابني لاكبر سنا منه او لاصغر وهو معروف النسب ونحو ما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه وهو ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا ثبت ثم ذكر نصا فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نفسه فلا يستقيم كما انه عند كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك حتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فما لم تثبت الواسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما البولاد لم يتصل عليه العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه وقد ذكر الامام البزدوي ان لا رواية في قوله هذا جدي فيقول بانه يعتق واما قوله لعبده هذه بنتي فلا يوجب العتق لانه اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لملك الحرية اصلا واضافها اليه بغير لا اضافة العتق الى الحمار فيلغو ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا

اسم م

سطه

هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني
ادم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن
تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا للابن لوجه الا ترى انه لا يعتق وان
احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا منه ولا يلزم عليه اذا قال فقأت عينك وعيناه صحيحتان فانه لا
يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقأ لان الفقأ لا يوجب له عليه شيئا ارشا في حال قيام العين فانه
لو ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فنبتت لم يلزم الجاني شيء
ثبت ان الجناية وان تحققت لم توجب ارشا حال عدم اثرها في المجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه
على هذا الطريق لدفع النقوض والله اعلم **قوله** ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا
النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل
الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة
زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب التوقف فيه لانه
اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى من حمله على الاخر لتساويهما
في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف
والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند
الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لا يكون حال التساوي لاحدهما مزية على الاخر والصحيح ما
ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت
بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق
عليه ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على ما قلنا
وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان
وان سلم تساويهما كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه **قوله** وذلك اي
ونظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور
في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة **قوله** لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز
اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا قال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش دعي
الصلوة ايام اقرائك يعني ايام حيضك وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها في كل قرء تطليقة
يعني الطهر وقال الشاعر يا رب مولى حاسد مباغض * علي ذي ضغن وضب فارض * له قروء كقروء الحائض *
وقال الاعشى افي كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا * مورثة مالا وفي الحي رفعة * لما ضاع
فيها من قروء نسائكا * واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضائع في
الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر
بطريق المجاز فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال
هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذي ذهب
اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب
ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا
بقوله من قبل انه ماخوذ من كذا يعني هذا النوع يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك

هو المختار عندي وبهذا عرف ان المذكور ههنا لا يناقض المذكور في اول الكتاب ثم ذكر للاشتقاق وجهين
احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال
ما قرأت هذه الناقة سلا قط وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر
هجان اللون لم تقرأ جنينا وحقيقته الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا
يكون حيضا حتى يدوم واما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر
ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان
حمله على الحيض اولى والضمير في به راجع الى القرء وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول فاما اذا
كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه
على الحيض بطريق المجاز للمجاورة والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرا النجم اذا انتقل
وهذا المعنى وان كان موجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر على
ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون
الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى وذكر الامام البرغري
ان الطهر لا ياخذ اسم القرء الا لمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل
بين الحيضتين فالطهر اخذ اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى قال ولان
الحيض اول المنتقل اليه واول عن المنتقل عنه لان الطهر الاصلي لا يسمى قرءا وانما القرء هو الحيض والطهر
الذي بعد ثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة **قوله**
وكذلك العقد الى اخره لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجب فيها الكفارة لقوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده
ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى انه قابله باللغو وهو اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد وعندنا العقد
هو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق فيه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضد الحل ثم استعير للالفاظ التي
عقد بعضها ببعض لايجاب الحكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ
اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى واحق كذا في التقويم وغيره وكان معنى قوله لما يعقد حقيقة
انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة الشرعية **قوله** وكذلك النكاح لفظ النكاح قد يستعمل في الوطء
كقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غادية * فلا سقى الله ارض الكوفة
المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطي دجلة البقرا * وقال الاخر يجب المديح ابو خالد
ويهرب من صلة المادح * كبكر يحب لذيذ النكاح * وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل في العقد ايضا
كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا في نكاح فلان الا ان استعماله
في الوطء بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اي البر وضمه اليك
ويقال في المثل انكحنا الفرا فسنرى اي جمعنا بين العير والحمار فسنرى ما يحدث كذا قيل وقال ابو الطيب
انكحت صم حصاها خف يعملة * تغشمرت بي اليك السهل والجبلا اي الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع
انما يتحقق حقيقة في الوطء لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه
سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق وبهذا تبين ان حمل

ولهذا قال ابو حنيفة في الدعوى في رجل له امة ولدت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر بالتعيين كل واحد في قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني وثلث الاول كما قال ابو يوسف ومحمد لا تعتبر الاصابة في قبل امه في مقابلة اصابته من قبل نفسه لانه المجاز مع الحقيقة واصله من الكرم الرحمى مر كذا

قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء كما حمله بعض مشايخنا لتثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا او لي حمله على العقد كما قاله الشافعي لو لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد وقال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطء من باب التصريح به ومن اداب القران الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان والتغشي والاتيان قوله حتى سمي الوطء متعلق بقوله والاجماع في الوطء فان قيل فيما ذكرتم من المسائل استعارة اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذه المسائل فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول هو انعقاد اللفظي لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطء المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطء الامة ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تمحل وتكلف قوله ولهذا اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها قال ابو حنيفة الى اخره امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعي نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من واحد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ويعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعواه النسب اذا لم يعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاصل عنده ان هذا الكلام متى لم يمكن اعتباره على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت النسب على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن في الجملة وكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى ومن كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله ولا يعتبر ما يصيب كل واحد يعني الاوسط والاصغر من قبل امه لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة وموقوف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة وقد روي عن ابي يوسف في هذه المسائل مثل قول محمد رحمهما الله الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا عتق نصفه في نصف قيمته

قوله متعذرة او مهجورة المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كأكل النخلة والمهجورة ما يتيسر الوصول اليه ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صادف فردا من افراد المجاز قوله لا ياكل من هذه النخلة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر والزرجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمله ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله لا يشرب من هذا البئر اذا حلف لا اشرب من هذا البئر ومن هذا الكوز فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شروح الجامع وان لم يكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف وكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز وهو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات عندهما وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات يتناول الحقيقة وهي الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع قوله حلف ان لا ينكح اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطء لان النكاح للوطء حقيقة وللعقد مجاز فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لا يحنث وان كانت المراة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا في هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله والتوكيل بالخصومة الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رحمهم الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امره والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا عن الجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي نشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا والديانة تمنعه عن قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق غير ان عند ابي يوسف رحمه الله في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل يملك الاقرار في مجلس القضا وغير مجلس القضا فكذا الوكيل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القضا دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضا لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه سمي باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ولان مجلس القضا مجلس الخصومة فما يجري فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضا

والى قولها اشار الشيخ رح بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في محل الخصومة على ما ذكرنا

قوله لم يتقيد بزمان صباه اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لا يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد اي للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهي الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادابهم كوصف الرطوبة وهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا اكلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الرحم فكان بمنزلة المهجور عادة فترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما مر فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة تنعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا

قوله وعلى هذه الجملة اي الجملة التي ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير وذلك لان العمل بالحقيقة ممكن فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال لها انت حرة بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه وقد ذكر محمد رحمه الله ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كان له جارية فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق فيهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب واما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه اذا كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة يعتق منهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فيبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى في تسعة

ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى في ثمانية ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث والثلثان

قوله وقال في الجامع كذا رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان الاول يعتق منه ربعه ويسعى في الثلثة ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينفصل عن الاخر في النسب ولا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق في امر معدوم يحتمل الوجود اما العتق فقد قيل ان الذي ذكر قولهما واما عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كله النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب والصواب ان هذه المسئلة بلا اختلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق ويصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك ثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء واما التفاوت فيما ثبت بطريق السراية من الاصل وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما واما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد واما ثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثاني فيعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر فاحوال الاصابة حالان واطلق فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لا يعتق فاحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما نصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون من الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واطلق زوائد الجامع وفي الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان ووجه ذلك ان الرق لا يثبت الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى ووجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر واما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه بعدم سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة

وقوله في الكتاب في صحته احتراز عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم تجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر حق الاول في ربعه وهو ثلاثة وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من الاخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فيحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول ان ثلث المال ربعه وثلث والرقبة منه ثلاثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فاضربه في اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة فالرقبة

ثلاثة ارباع المائة وهي خمس وسبعون كان حق الاول في ثلاثة فضربناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق
الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي يحصل الثلث
والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله واما في الاكبر سنا منه يعني مهما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل
بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا في الحرية حيث ثبت امومية الولد به فاما اذا لم يمكن
كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار
بالحرية كما انه يجعل مقرا بان ام الغلام ام ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه
فكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا
علي من حين ملكته وامه ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو
سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الا يرى انه لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه
ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما
لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام
ابتداء تأثير في ايجاب امومية الولد للام ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق
الانشاء قولا بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد
قوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى حين خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره
فيقتصر على وقت الخبر لان المخبر به في حق علم السامع قائم اي ثابت بخبره فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت
النسب مضافا الى حين جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اي عن التحرير او عبارة عنه او كناية عنه والطريق الاول
اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة
التحرير ابتداء ووجوب الضمان في مسألة الدعوة بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء الا يرى انه لو
قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا قال شمس الائمة
رحمه الله قوله وقد تعذر اي وقد تعذر العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان
اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات
معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك
ايضا يلغو ضرورة مثاله وذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا تلد لمثله او تلد وهي معروفة النسب من غيره
هذه ابنتي لا تقع الفرقة به ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه اذا
اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لمنع حقها في الجماع
لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا
الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين
والولاد انفى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذا اللفظ في ملكه فهذا اولى وهذا لان موجبه
الحرمة والبنوة اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله ما امكن ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي
تصلح بنتا له والتي لا تصلح بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت
ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير
لتظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق
لا وجه الى الاول لانه ابى لان النسب يستحق من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير

ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا للملك
النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك الا اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبدل حال المحل
وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء
لا يثبت ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها
ولهذا يزداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية في حق المحل اقرارا عليها فيكون باطلا وكذا
العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا
منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر ايضا لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم
الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان
يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصلح استعارته له ايضا فلذلك بطل
قوله بخلاف العتق يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا المجاز
فيه وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها عتق يقطع الملك كانشاء الملك ولهذا تادت به
الكفارة وثبت به الولاء لا عتق سابق الملك ولهذا لو اشترى ابنه او ابنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق
يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل
يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله انت علي حرام قلنا اعني حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا
يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له
بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل آخر فقال انها بنت هذا الزوج
والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة موبدة فالحرمات الموبدة
علقت باسباب حكمية شتى قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا
الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة موبدة منافية للنكاح من حيث ثبت لا من حيث
يملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل له بحال فاذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا
صريحه وكنايته جميعا قوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له
بيانا وحقيقته بليتا بعذري وعالما بكنهه من بلاه اذا خبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والتقدير
ابليناكه اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معروفة فقد نص عليه في الاسرار فقيل
اذا قال الرجل لامرأته هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال
غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم تحرم الا انها اذا لم يكن لها نسب معروف
ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي
وهي مجهولة النسب وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ
وضع المسألة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ما ذكرنا ايضا بقوله
ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ وهو في الحقيقة دليل آخر على تعذر العمل بالحقيقة
في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذلك ههنا

اى في معروفة النسب فعام تكذيب الحاضر اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى في عتاق المبسوط
بهذه العبارة اذا قال لامراته هذه بنتى ومى معروفة النسب من الغير فانها لا تقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا
شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا تقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا
صار مكذبا في النسب شرعا وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك
اذا صار مكذبا شرعا ومن حكم هذا الباب اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين
وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة
رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا اى هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز
فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز
اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابى حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية
في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم
بالمجاز مقصودا لا انه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في
حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته هذا بيان كلام الشيخ
وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه
اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر في شرح الجامع البرهانى ما يدل على ترجيحه بكل حال فقيل ان كان المجاز
اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند
العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة
لان العلة لا تترجح بزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فيبقى العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة
لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فيبقى العبرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحمهم الله
المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهر رحمهم
الله ان ما قاله مشايخ العراق قول ابى حنيفة رحمه الله وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم ادمى او خنزير حيث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع
عليه لان لحمها لا يوكل عادة يقع على عينها لان عينها ماكول عادة فانها تقلى وتغلى فتوكل وتتخذ منها
الكشك والهريسة وقد يوكل نيا حبا حبا فان من اشترى حنطة يمضغها كما هى ليختبر انها رخوة ام علكة
ولما كانت عينها ماكوله ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب وعندهما لما كان المتعارف
من اكل الحنطة اكل ما في باطنها كما مر بانه يقع يمينه على مضمونها اى على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة للتعارف
وكون الحقيقة داخلة في عموم المجاز واشار شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابى
حنيفة رحمه الله مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف فى حنطة
غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك تقول فلان ياكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس
الحنطة واللام فيها لا تفيد تعريفا كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى وما لم يوجد التعارف في المعينة لا تترك
العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما تترك بنفسها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابى
حنيفة رحمه الله يجب ان يكون الجواب كذا وكذا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا ياكل حنطة وفي
التهذيب لمحيى السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا اكل هذه

من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها فاكل الخبز والثانى
ان يقول لا اكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق
والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا اكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او
عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لا ياكل لحم هذا
الحمل فذبحه واكل حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه وفي الحنطة
يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها **قوله** يقع على الكرع خاصة لان ذلك حقيقة كلامه وهى مستعملة عادة
وشرعا فان النبى عليه السلام مر بقوم فقال هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادى وذلك عادة
اهل البوادى والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب
ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادى او من
الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاصل ان لا واو في لا يقطع
النسبة لانها لا تفعل على الانهار في امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا بعموم المجاز فان شرب
من نهر ياخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فيخرج عن عموم
المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه
ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة تدخل فيها اكارعها كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء
يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع
كرعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد
تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض

باب جملة ما تترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان
القرائن التى يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما تترك به الحقيقة خمسة انواع يعنى به في الشعبات
والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء **قوله** بدلالة الاستعمال والعادة قيل هما مترادفان
وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلى الى معناه المجازى شرعا وغلبة استعماله فيه
كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية ومن العادة انتقاله الى معناه المجازى
عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمى في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال
راجعا الى القول يعنى انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازى في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلى
كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس والعادة
راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ رحمه الله **قوله** فانها اسم للدعاء الصلوة
الدعاء لغة قال عليه الصلوة والسلام واذا كان صائما فليصل اى فليدع وقال الاعشى تقول بنتى وقد
قربت مرتحلا ٭ يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا ٭ عليك مثل الذى صليت فاغتمضى ٭ عينا فان لجنب
المرء مضطجعا اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب وقال ايضا وصهباء طاف يهوديها
وابرزها وعليها ختم ٭ واقبلها الريح في دنها ٭ وصلى على دنها وارتسم ٭ اى استقبل بالخمر الريح ودعا وارتسم
من الرواسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت الى الاذكار المعلومة لما ذكر **قوله** قوله تعالى واقم الصلوة لذكرى اما
من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ركن او من قبيل
اضافته الى الفاعل اى واقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله تعالى ولذكر الله اكبر اى ذكر الله

العبد الكريم ذكر العبد اياه اوانها لانه ذكرتها في كل كتاب ولم اخل منها شريعة وايراده ههنا للمعنى الاول
قوله وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى فقال دعاه وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر
مولاه الغني الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعا اذ الدعاء ذكر المدعو لطلب امر
وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن النبي عليه السلام افضل دعا اعطيته انا والنبيون قبلي اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير قال ما تنكر من ذا ثم حديث يقول عليه السلام
من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله تعالى فوق رغبة السائلين ثم قال امية بن ابي الصلت يقول
لابن جدعان ءاذكر حاجتي ام قد كفاني • حياؤك ان شيمتك الحياء • وعلمك بالحقوق وانت قرم • لك الحسب
المهذب والثناء اذا اثنى عليك المرء يوما كفاه من تعرضه الثناء • فهذا مخلوق يقول في مخلوق فما ظنك
برب العالمين كذا في ربيع الابرار وغيره قوله وكالحج فانه قصد في اللغة اي الحج القصد ومنه المحجة للطريق
والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل السعدي واشهد من عوف حلولا كثيرة •
يحجون سب الزبرقان المزعفرا • اي يقصدونه ويختلفون اليه والسب العمامة والزبرقان لقب حصين
بن بدر الفزاري وهو في الاصل القمر ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك المعروف وكذلك نظائرها
من العمرة والعمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اي زار وفي المغرب اصلها
القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهي الاحرام والطواف والسعي والحلق او التقصير
والزكوة هذا التركيب يدل على الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم بها قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اي
مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اي نما ثم
سمي بها القدر الذي يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه ولطهارة
مؤديه عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو
حلف ان يصلي او يحج او يعتمر او يزكي لم يلزمه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة
حقائقها اللغوية واما صار هذا اي استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك
الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة
وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره
الا بقرينة كترك التعامل وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
قوله او المشي الى بيت الله اذا قال علي المشي الى بيت الله لزمه حج او عمرة والخيار له استحسانا وفي
القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي
الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله
يوضحه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما يلفظ به وهي المشي بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج او عمرة
كان اولى فصار كما لو قال علي الذهاب او السفر الى بيت الله تعالى ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين
الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا
واشتهر فيه سقط اعتبار حقيقته وجعل كانه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشي المضاف الى
الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فبقي ما وراءها على القياس وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام
كالمضاف الى الكعبة على ما عرف في موضعه ولو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا
وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى وجه الاستحسان

انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ
متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه كذا في المبسوط والمعنى المجوز للتجوز هو ان
الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة
المسبب ومثاله كثير مثل ما لو قال علي ان اذبح الهدي تجب ذبح الهدي بالحرم وكما لو قال على ان انحر
ولدي او اضحي ولدي يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا قوله وقالوا فيمن حلف
الى اخره من النظائر الاولى ومن هذه المسالة يقوله وقالوا لان فيما تقدم لم يكن الحقيقة منظورا اليها اصلا
وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز يقع على المتعارف اذا حلف لا ياكل
راسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به راس كل شيء فان راس الجراد والعصفور لا
يدخل تحته وهو راس حقيقة واذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الراس ما يكبس في
التنانير ويباع مشويا وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم لما راى من
عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال
يحنث في راس الغنم والبقر خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادات اهل بغداد وسائر
البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقالا لا يحنث الا في راس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف
عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله انه يختص ببيض الاوز
والدجاج هذا اللفظ يشير الى انه لا يحنث باكل ما سواه من البيض لان التعارف مختص بهما وهكذا ذكر
شمس الائمة في اصول الفقه فقال يتناول لمنه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عندا الاكل عرفا
ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك وذكر في المبسوط اذا حلف لا ياكل بيضا فهو على بيض الطير
من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض
الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها
فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه افصح
من كسرها والواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في
الصحاح قوله ولا ياكل طبيخا وان حلف لا ياكل طبيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس
يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم
انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة ويتخذ منه
الباجات قالوا انما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا تسمى مطبوخا فان طبخ بالماء واكل
من مرقته يحنث لانه يسمى طبيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم وكذا اذا حلف لا ياكل الشوي ولا نية له فهو
على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والباذنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير
ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز انما
ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ
يتناول ما يقع تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول ما وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد احترت في باب
موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا تسمى مجازا فانه يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا
سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصلي من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض على ما سبق
في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي رحمه الله لم يجعله لانه لم يبق عاما
حقيقة

وبعد حكمنا بانه تغير وصار ظنيا فيتحقق به شبهة المجاز فلذلك ناسب ايراده ههنا قوله وهذا ثابت بدلالة العادة
لا غير اي تخصيص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الراس كما يستعمل
في راس الغنم يستعمل في راس العصفور وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة براس
الغنم وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شايع كما شاع في بيض الدجاج والاوز لكن للعادة
الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما وهكذا في مسئلة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة
وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما بينا لا
بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة
ليس بمرادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه ترك الحقيقة الثابت
بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا بتخصيص
البعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو
مذهب مالك رحمه الله لانه لحم حقيقة وهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تبارك وتعالى لحما في قوله تعالى لتاكلوا
منه لحما طريا ولكن تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي
واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا
الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه
قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له
حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود
لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر فلم يصح انه لا يذكر الا بقرينة لاعتبار هذا القصور فلا يدخل تحت مطلق
الاسم كصلوة الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة فان قيل اليس انه لو اكل
لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة قلنا قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف وبعضهم
ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلها فصار كالراس والبيض وهو اختيار
الامام التمرتاشي ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس
لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا يحصل الغذاء المطلوب من اللحم به ثم في لحم الخنزير والادمي
ذكر القرينة للتعريف كلحم الشاة والظبي ولسان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة في المنع
اثر في شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله لا يتناول المكاتب اذا قال كل مملوك لي حر
لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين
لانه يملكهم رقبة لا يدا لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة
والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذا صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه
دون وجه فلذلك لا يدخل في لفظه ومن اطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق
اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله
عليه السلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولانها تحتمل الفسخ واسقاط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في
المكاتب فيتادى به الكفارة وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي
حر ولا يتادى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما
ووطء المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص

لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتادى بهما الكفارة قوله لا يتناول المبتوتة المعتدة يعني من عدة
تبين لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق ايضا وليس دون وجه
لزوال ملك النكاح حتى حرم الوطء والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وفائدة القيد بانها
كانت مطلقة رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا يدخل وان نوى لبطلان
النكاح بالكلية فصار العام اي قوله لحما الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة مخصوصا اي مخصوصا منه
فصار شبيها بالمجاز قوله ومن هذا القسم ما ينعكس اي ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما
ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال
وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية اذا حلف لا ياكل
فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحنث باكلها وهو
قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة والواو ان الفاكهة ما يوكل على سبيل
التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما
تقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين والي حنيفة
رحمه الله نقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال الله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال تعالى فانبتنا فيها حبا
وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف
هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد
في موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين
اي ناعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في
بعض المواضع والرمان في معنى الدواء يدفع به القوام ايضا وهو يقوت من جملة التوابل اذا يبس
واذا كان كذلك اي كان الامر كما ذكرنا كان فيها اي في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية
وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك
والجراد للنقصان ولا يلزم عليه دخول اسم الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد على
القطع والنقصان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير ما قضيه بلدم لان تلك الزيادة مكملة لمعنى السرقة
كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة
لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وتوبلغ
ما ذكره الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اخرجه من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم
لان المطعومات بعضها اصول وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية
لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها لا جرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الظرار الامر بخلافه قوله والاسم ناقص اي اسم الفاكهة دال على
ما هو ناقص في نفسه مقيد اي بكونه تابعا في المعنى اي بالنظر الى معناه في اصل اللغة وذكر في التحفة مشايخنا
قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله وكذلك اي وكالطريق المذكور
لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الفاكهة طريقه في مسئلة الادام وهي ما اذا حلف لا ياكل اداما ولا نية له انه يقع على
ما يصطبغ فيه مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو

الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادام اسم لما يُطيّب به الخبز ويُصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب
يدل على الموافقة والملائمة قال صلى الله عليه وسلم أدَمَ الله بينكما وآدَمَ اي أصلح وألّف وفي الحديث لو نظرت اليها فانه أحرى
ان يُؤدَم بينكما يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال البعيد والموافقة فما يختلط بالخبز ولا يحتاج في
اكله الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك كالخل وكذا كل ما يصطبغ به بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض
واشباههما فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في
معنى التبعية فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه الاشياء ايضا وهو
رواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا
فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال
هذه ادام هذه فعرفنا ان ما يوافق الخبز في الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ
والتمر والعنب لان الادام تبع وما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده
غالبا فكان اداما كذا في المبسوط ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي الجامع الصغير بهذه العبارة حلف
لا يأتدم بادام فان الادام كل شيء يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل
الادام وحده لا يحنث لان الائتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان
قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه
المسألة اي في مسألة الادام دون مسألة الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب
والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التبع فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم
والجبن الا ترى ان الادام سمي صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الاشياء
فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله تركت حقيقة الامر اي قوله حقيقة قوله فمن شاء فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن
شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين اي الذين عبدوا
غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه رفع المأثم وهذه القرينة لا تناسبه وحمل
اي الامر في قوله فليكفر على الانكار اي على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر والتوبيخ اي
التهديد والوعيد كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير
موضوعه لمناسبة وبيان ذلك ان موضوعه الاصلي هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الامر كقوله
خط لي هذا الثوب او احمل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل هذا الطعام
ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المأمور بالرد والعصيان
فذلك يوهم للآمر انه ما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب منه ضد المطلوب الاول ويأمره
بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد ليعلم ان اصراره تزيد بعده عن عود عائدة المأمور به اليه اذ
لو كانت راجعة اليه لما دعاها بطلب ضدها لانه خلاف العقل والطبع والثاني انه لما خالف أمره أبغضه
الآمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى لما لم يمتثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اي اطلب
منك العصيان لتستحق به الخسران ولهذا لا يرد امر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد
تلقاه المأمور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على
اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ وذكر في بعض الشروح ان هذا امر قبيل ذكر
الضد وارادة الآخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي وهذا نوع حسن قوله قوله تعالى واستفزز

من استطعت منهم بصوتك اي استزلّ او حرّك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر انه لما
استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لان الله تعالى كريم حكيم
لا يليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده حمل على امكان الفعل اي تمكينه منه
واقداره اي جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين
الذي هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اي امكنتك واقدرتك على تهييجهم
ودعائهم الى الشر قوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما في بعض النسخ فكان بين المعنيين اي الايجاب
والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب
والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله ومثاله اي نظيره ما
تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غداء فقال تعال تغد
معي فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا
فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال المتكلم لان من
المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره
فتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء
الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروج ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه
الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر وسياقه بيانه وهذا النوع من اليمين سبق به
ابو حنيفة رحمه الله ولم يُسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقتة كقوله
لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما كان مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من
حديث جابر وابنه رضي الله عنهما حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا
وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشرع والعرف لما ان في قوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعي اللهم
اغفر لي ليس للامر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة
قوله على الفور اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة
التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت
فلانا من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله لا يستوي الاعمى والبصير حقيقة للعموم
لان المصدر الثابت عليه لغة نكرة في موضع النفي فيعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما
في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن
قبول العموم ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا رحمهم الله الى ان ذلك البعض ما دل عليه فحوى الكلام وهو
نفي المساواة في البصر في هذا النظير ونفي المساواة في الفوز في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
وذهب اصحاب الشافعي الى ان نفي المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم
واجب مهما امكن واذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه
الا ترى الى قوله تعالى الله خالق كل شيء لما لم يمكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل
تحته بقي فيما وراء ذلك على العموم ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم

اصلا لان الشئ ينتفي بانتفاء محله فصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل فيجب الاعتقاد
على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما سيتبين انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص
بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم وفائدة الاختلاف
تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي عنده وان ديته لا تكون كدية المسلم وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون
سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة والقول بانتفاء المساواة
في حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به وعندنا نفي المساواة مخصص بالفوز لقوله تعالى اصحاب الجنة هم
الفائزون فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان نفي المساواة في قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير لم يظهر في
حق هذه الاحكام حتى يقتص البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا
قوله وهو التفاوت في البصر المراد والله اعلم عمى القلب ونصه لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد عبث
مستحسن ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمى اي المشرك الذي لا يبصر الرشد والبصير اي المؤمن
الذي يبصره قوله وكذلك كاف التشبيه يعني كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة
المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة
المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق
احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو
الاثم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع
المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا ثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات
المماثلة حكما فيكون عاما ورأيت في حاشية اما انا عملنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لان فيه حقن
الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله ومن هذا
الباب اي ومما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا
الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطا والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام
المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطا والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل
الكلام وهو العمل والخطا واخواته عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية و
الخطا والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه او
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسال القرية فصار كانه قال حكم الاعمال
بالنيات ورفع حكم الخطا ثم لما صار الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان احدهما ما يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة
على ما دل عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في
ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الاعمال المحرمة وغير ذلك من الندب والكراهة
والاساءة والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي
هو محرم مبني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم مبني على الاداء بالاركان والشرائط
الى اخر ما ذكر في الكتاب واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء
فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطا والاكراه حتى يقيم

دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة
وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزيمة والاثم في الخطا والنسيان و
الاكراه مرفوع بالاتفاق او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب
فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله عليه السلام عن امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يعم
جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة
بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فلو لم يكن الخطا والنسيان جائزي المؤاخذة كان معنى الدعا
لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله صار الاسم اي اسم
العمل والخطا واخواته بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم مشتركا اي في معنى المشترك لان ما
هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله وحكم المأثم اي حكم ما هو مأثم على هذا يعني كما ان الثواب ينفصل عن الجواز
في مسئلة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرائط
والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطيا يحقق الفساد من غير اثم هذا
تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ
موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك
المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك ان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة
كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وساير انواعه بالمعنى العام وهو المتحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول
المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من
هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا
بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء
الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه مطهرا او محرفا وما ذكر في بعض
الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لا من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب
والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم
اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي الامام ابا زيد لم يفرق بين المقتضي والمحذوف كما هو مذهب
عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من نظاير المقتضي فقال في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير
مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير
مفيدا وصار المرفوع حكما وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي رحمه الله في الدنيا والآخرة حتى بطل طلاق المكره
والمخطي ولم يفسد الصوم بالاكل مخطيا لان المقتضي له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الآخرة لا غير لان بذلك
القدر يصير مفيدا ويزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم اخر لان المقتضي لا عموم له وقال في حديث النية
لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات
هذا معنى كلامه ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة في المحذوف فرقا بين المحذوف والمقتضي وجوزا
عموم المحذوف دون المقتضي والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضي على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين
على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء
وفيه من التمحل ما ترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا علي
بجواب شاف والله تعالى اعلم بالحقيقة قوله وهو الناس من ظن انهم اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى
الاعيان

مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلم حرمت الخمر لعينها واحلت
لنا ميتتان على ثلثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة
كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فوصف المحل اولا بالحرمة ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه فثبت التحريم
عاما وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله
لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة وذهب قوم من نوابت القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب
ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطء الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم
الانعام بهذه الايات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم
بحيث يوصف العين والفعل بهما متعذر وبهذه الشبهة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك
لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من باب التكليف الذي هو متوقف على القدرة وهذا
يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان
بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم
والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل
والضرورة تندفع باضمار البعض دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ
عليه فكان مجملا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد وذلك تحريم الفعل المقصود
منه فان من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت
عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب وتحريم
الوطء والاستمتاع في النساء ولا يتخالجه شك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل
المقصود فلا يكون مجملا وصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة
واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينه قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان
الامة اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم الامهات والبنات
وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون ان
حكما يكون لنا دليله نصا لا يحتمل الا معنى واحدا ولا يحتجون عليه الا بظاهر هذه الايات والمخالف
في ان هذا دليله ثابت غير محتمل مكذب للامة ولا فرق بين مخالف الامة في ان المراد بهذه الايات ما ذكرنا
وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه تجويز الاخر قال ومما يدل
عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف
وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها
بعين القسم الاخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين
وبطلان الاخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها
بها خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن
العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن
المنع قال الله تعالى وحرمنا عليه المراضع اي منعنا وقال تعالى قالوا ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهم
شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره وحريم البير لمنع الغير عن التصرف
في حوالها فوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا

عنه

عنه ويوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا
عنها تصرفا فان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك لا تاكل هذا
الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان ترفع الخبز من بين يديه او تاكله فاذا اضيف التحريم
الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية
فان الحامي ان يظهر اثر حمايته في المحمي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي لانه يمنعه
منع المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ لانه دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه
لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر الاذهب المحافظ والمحامي ومانع ضيمنا يوم
الخصام ذكر الامرين جميعا فكان المقصود حاصلا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين
مختلفين فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التاكيد لانتفاء الفعل فيه
بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لغيره لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان تشربه لبقاء
المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال
بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل
ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشا وذكر في الميزان وانما انكرت
المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لقولهم
ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق
الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح
الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة
لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة
ونوع متوسط في الاعيان لا ينفر عنه الطباع ولا تميل اليه فيوصف بالحل ولا باحة قوله كان ذلك امارة
لزومه وتحققه يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى
جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز لم يكن الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازما فاذا تاكد اللزوم كيف
يكون مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل بانتفاء التحريم علاقة
ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم ثمة ومقام المحل مقام الفعل يعني لما ثبت تحريم الفعل
مقصودا اذا لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة
بسبب حرمة الفعل صار كما بينا اواقيم مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا وهذا
اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان
كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا فاما ان تجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين
لتصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كما قال الغير فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود
واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه ولان فيه ابقاء جهة للفعل في الحل
قوله وشطر من مسائل الفقه شطر كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال
عليه السلم في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلم تعلموا الفرائض وعلموها
الناس فانها نصف العلم كذا في المغرب

باب حروف المعاني

هذا باب دقيق المسلك لطيف الماخذ كثير الفوائد جم المحاسن جمع الشيخ رحمه الله فيه بيان لطايف النحو

ودقائق العقد واستودع فيه غرائب المعاني وبدائع المباني فاصغ لما يُتلى عليك من بيان لطائف حقائقه واستمع لما يُلقى من كشف غوامض دقائقه بتوفيق الله تعالى تستزيد به تبصرا ان شاء الله تعالى **واعلم** ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويُطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسما وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما شرح في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره وسمي الاول حروف التهجي اي التعديد من تهجي الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسما لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الميم في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي الجميع بهذا الاسم **قوله** حروف العطف العطف في اللغة الثني والرد تقال عطف العود اذا ثناه وردّه الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احل الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدته الاختصار واثبات المشاركة واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركب معه والواو مفرد والمفرد قبل المركب فالحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف **قوله** وهي عندنا لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيب كما زعم ذلك البعض على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه وكما زعم بعض اصحاب الشافعي رحمه الله يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان تدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء اهل اللغة وائمة الفتوى اي الشرع والفتى الشاب القوي الحدث واستفاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة اي احداث حكم او تقويه لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي قال شمس الائمة ذكر الشافعي ذلك في احكام القران وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء بعدما ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجز وضوءه وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى واركعوا واسجدوا **قوله** احتجوا تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة رضي الله عنهم لما سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدا وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤوا بما بدا الله به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤوا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عندما اشتبه عليهم انها للجمع او للترتيب فيجب تصديقه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان ولا تعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب **قوله** ووجوب الترتيب وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا

واسجدوا فلو لم تكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها وبما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين **قوله** وهذا حكم ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض ومعناه انه ينظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع او في الترتيب وبالتامل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بني عليها كلامهم انها يوجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف منه اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما وكلاهما اي الاستقراء والتامل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق من غير تعرض اي تصد وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة او الترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل من ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمرو لم يجب ان يكون المبدوء به في اللفظ سابقا بل كل واحد منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط ولان الفاء يختص بالاجزية وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر ولو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو **قوله** واصله جاءني زيد وزيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهي تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن التطويل والتكرار المستكره فهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاءني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذا عين ذلك كذا في بعض الشروح **قوله** وقالوا اي اهل اللغة لا تاكل السمك وتشرب اللبن قال الشيخ الامام عبد القاهر رحمه الله اعلم ان النصب في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن بانهم رأوا والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يمكن ادخال تشرب في اعراب تاكل وجب ان تضمر ان وتنزل قولك لا تاكل السمك منزلة لا يكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى الاول كانه نصبه اذا كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا **قوله** ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد لان الغرض منها الجمع بين الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب بحيث يقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا فنجفوك اي لا يكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لا تدن من الاسد فياكلك اي انك

ان دنوت منه اكلك وتصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي اي
لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان تفعلتم ذلك حل عليكم غضبي وتصير طغيانكم سبب حلول آثار
الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب الثبات على الواو دون الفاء لان الواو يدل على الجمع والفاء
يدل على ان الثاني بعد الاول واذا ثبت ان الفاء لا يصلح في موضع الواو كما لا يصلح الواو في موضع الفاء
في قوله ان دخلت الدار وانت طالق علم ان كل واحد منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
قوله ومثله اي مثل قوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله
اي لا يكن منك نهي عن خلق واتيان مثله اي لا تجمع بين هذين والنهي عن خلق مباح له اذا لم يقترن
باتيان مثله وما حكي عن الاصمعي انه كان ينشده باسكان الياء ويقول ان سماعي كذلك فوجهه ان يكون
التاء في تقدير النصب كقوله كان ايديهن بالقاع القرق او يكون على الابتداء نحو لا تنه عن خلق وانت
تاتي مثله وقبله ابدا بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى
بالامر منك وينفع التعليم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما تمسك به العامة
قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومامورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا
لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى منزه عن ذلك ولانه لو افاد
الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل
والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث
لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك لان الاشتراك والاختصام مما يقتضي
فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك
زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو يدل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد
واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك خالد ثم بكر كان بمنزلة
قولك جاءني زيد فعمرو في جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد
وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله والاصل في كل قسم كذا يعني الاصل في الكلام الخصوص
اسما كان او فعلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع
للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة لغفلة من الواضع ان
كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ اولا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء
معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل او عن قصد الى حكمة دعت الى ذلك وهو
الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين جهد العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتامل
فيه لتكررت الدلالة اي يلزم التكرار فان قيل لا يكرر بل يكون لمطلق الترتيب قلنا قد وضعت كلمة بعد لمطلق
الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما
هو قول مالك رحمه الله ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط لانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف يدل على
مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به ولا تمسك لهم في تمسكهم انها اوجبت الترتيب في قوله تعالى ثم كان من
الذين آمنوا وعملوا الصالحات حيث رتب صحة العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه لان ذلك استفيد من قوله تعالى

ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن لا من الواو لكن الواو استدراك من حيث المعنى اي ليست الواو للترتيب
لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء كان ذلك اي كونها اصلا دالا على
انها وضعت لمطلق الجمع العطف الذي هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة ثم انشعبت الفروع اي الحروف
التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم الى سائر المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع من
تنوع بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب ومحافظة لقوانينهم المستمرة في سائر
الالفاظ فانهم وضعوا لكل جنس اسما ثم فرعوا عليه الانواع كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة
وكالتمر اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرني وسيحاني وقسب ودقل وغيرها قوله على عام كما زعم الشافعي
كالاسماء ولا مجمل وقد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لا يعرف منها وقوله مؤمنة مفسر لها
فلذلك يتقيد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلوم المعاني
عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل ولهذا قلنا اي ولكونها
للجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قال مالك اذ القران فيه لا يتصور الا بالولاء او الترتيب كما قاله الشافعي
والجواب عن تمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب
وسياقه بيانه وكذلك قوله اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معارض
بقوله تعالى واسجدي واركعي مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او يكون
الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن
لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على
سبيل التعظيم قوله وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته
ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق بالشرط وينزلن جملة ولو لم يكن للمقارنة لوقع
الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة
او الترتيب في نوع من الصور التي وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعة لها لجواز ان يكون المقارنة
او الترتيب بناء على معنى آخر غير الواو كما سنبينه والدليل على عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب
في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا
للمقيد الا ترى ان الانسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال
على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على
كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب الا ترى انهم اتفقوا على انه لو
نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء
على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ولكنهما قالوا موجبه الاجتماع اي موجب كلامه
الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ليصير
كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في
التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك وتعلقت بعد وصوفه بالترتيب وقعن كذلك

كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء متأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخر ذكرا وكما لو قال لها ان
دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة
اذ الطلاق لا نصف له ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق
واحدة لا ثلاثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى لان ازمنة
الوقوع متفرقة وثلاث مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود
الشرط ولم يوجد فيه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق
الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف
الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها
الا ترى انه لو قال لامرأتيه هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها
بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا يقتضي ذلك
الخبر مرة اخرى وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجيء والمرور مذكورين
مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات
بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة لا بل ثنتين ان دخلت الدار وحاصل الطريقين يرجع الى حرف واحد وهو ان
الطلقات تعلقت بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزلن جملة واحدة عند وجود الشرط لا لان الواو اوجبت
المقارنة وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي انفصال الثانية عن
الاولى والثالثة عنهما في التعليق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعدها وطالق بعدها لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة
تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة
يتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق
الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب نزلن كذلك
ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال
على الترتيب الذي نظمت به فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا
ان الواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة
وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واول الكلام تنجيز
لو لم يوجد الشرط اخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت
الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه [illegible] اوجز منه فكان الواحد والنصف
كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين الا ترى انه لو تجزى بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف
تطليقة يقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة يقع الثلاث جملة ولم يقع الواحدة اولا ثم
العشرون كما قاله زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل بجعلها كلاما واحدا

لانا وجدنا في اللغة ما يعبر به عن الاثنين بعبارة اوجز منه وهو ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل
ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت
الالتحاق بالاول صرف جملة كما لو قال ومعها اخرى واما قولهما يصير ما تم به كالمعاد مرة اخرى فيجيء
بيانه بعد وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة
واعلم ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في الاسرار ان هذه المسألة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق
المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق
في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسألة
من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في
ازمنة تعلق الاجزية بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط واما الموجب
للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلق جملة كما لو قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس
بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط ما دام لم يكن طلاقا للحال لا يقبل صفة
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق
ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يقع وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم اي بعد
ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة
التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع وذكر القاضي
الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشيخ انما اورد قولهما اخرا وذكرهما بها
عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي الامام وقال شمس الائمة وما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة
اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف
اثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا ومن ضرورته تفرق الوقوع ان لا يقع الا
واحدة قوله واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع والاتحاد فلا يترك المقيد اي المقتضي للا
بالمطلق اي بالواو وقوله واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه
المسألة ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعا يعني ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع
في الوقوع لا بموجب الواو ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعني اذا تأخرت
الاجزية فموجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو واذا تقدمت فموجبه الاجتماع فلا يترك بالواو لما قلنا
انها لا تتعرض للقران ولا للترتيب ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهي ادق مسائل الاثبات
منها بدلالة على ان الواو للترتيب واثبات على انها للقران منها مسألة المختصر وهي ان رجلا لو زوج امتين
لاخر برضاهما من رجل في عقد او عقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح على اجازة كل
واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر فان اعتقهما المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حالة
العقد ولا في حالة الاجازة ولزم العقد من جانب المولى بسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقوفا على اجازة الزوج فان
شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت
هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك او متصلين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية

لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف
النكاح على اجازة الزوج لا غير ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان
ولو اعتقهما على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا كما
كان ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما ولو اعتقهما على
التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق بحال
فيما ذكرنا يعرف فائدة القيدين المذكورين في المسئلة قال قوله في عقدين احتراز عما اذا زوجهما في عقد واحد
فان ذلك لا ينفذ بحال قوله ولو سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال للاخر اعتق هذا
وسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول نفذ اقراره بالثلث
له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تخرجه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم
ان الثلث بينه وبين الاول نصفان الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني ولما
ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف
قوله واما في المسئلة الاولى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تقع واحدة عند عامة العلماء
وقال مالك والشافعي في قوله القديم واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو
يوجب المقارنة ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه لو قال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا هاهنا لكن ما قالوه غلط
لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه لكان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا
والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اي ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع بالتكلم
بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محله لا يكون الا بما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه
ككلمة مع او من مغير التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد هاهنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول وهو معنى
قوله ولم يتعلق التكلم بالثاني وادام يتوقف اوله على اخره بانت بالاول ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف
لحصول الابانة بالطلاق الاول لا للخلل في العبارة اي لا للفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضي وقوع
الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل ما دام يبقى لغا ضرورة ثم على قول ابي يوسف يقع الاول قبل
ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه شرطا
او استثناء مغيرا وما قاله ابو يوسف احق فانه لما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد
الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل حين صحة التكلم بالثاني كذا قال شمس الائمة قوله وكذلك في نكاح
الاختين اي وكان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لان الواو يوجب الترتيب كذلك في نكاح الاختين
بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الواو وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية بعد
بعدما عتقت الاولى لان الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف ارادة
حال المحلية اي لا تبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا
موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام
الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير
المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف النكاح في الثانية بعدما عتقت الاولى

قبل الفراغ من التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعدما عتقتها لفوات المحل في حق التوقف فيه واما قوله
في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت حرة ولان الواو لا
تتعرض للمقارنة لتجعلها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقهما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان
بمنزلة قوله اعتقتهما قوله واما نكاح الاختين ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجوابين في المسئلتين لاختلاف
الوضع فانه في مسئلة الاختين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت
على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى ولا يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلاثا وزينب
طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسئلة الاخرى اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال هاهنا اجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الاختين
هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف
جملة تامة في المسئلتين والفرق ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف
اول الكلام عليه كما يتوقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغيره لم يتوقف عليه ففي مسئلة الاختين اخر الكلام
يغير اوله لانه اذا لم تنضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحهما للجمع بينهما وهي
معنى قوله سلب عند الجواز فكان بمنزلة الاستثناء والشرط فيتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا
وفي مسئلة الامتين اعتاق الاخرى لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان واما انه
الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول لوجه فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله وصدر
الكلام يتوقف عليه اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا
حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان
مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا وهذا لان حد
اي تغيير صدر الكلام بالاخر في المسئلتين لا يوجد ولا يقال قد يتغير في مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه
يثبت به حرمة غليظة لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد لان حكم الحرمة الخفيفة
وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما راجع للقيد واما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله
عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم المغير الذي يلتحق باخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر
في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط او في الاصل كالاستثناء
فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما
بقوله اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام
قوله وكذلك في مسئلة الاقرار عطف على مسئلة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره
فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه
جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقهم والذي الا
يرى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما علي الف درهم وان قوله بعت هذا
العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا هذا قال شمس الائمة في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح لان
الواو للعطف المطلق ليس لها علامة القران ولا في الترتيب ولكن اخر الكلام هاهنا يغير اوله لان حكم الصدر
لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير
الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الحكم

والمكاتب عبد طابق عليه درهم وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا واذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدر على اخر لا للواو قوله وهذا قلنا اي الواو ولان مطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وسوى اي في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا كذا ذكره الشيخ لفظه ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الاخرى انه قال في المبسوط وسوى بتسليمه الاولى من كان على يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها وفي شرح الجامع الصغير لشمس الائمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثاني في تقديمه الى تفضيل بني ادم على الملائكة قال وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال ههنا قالوا ولا يوجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال اولا ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته وفي شرح الجامع الصغير للمصنف فاما التقديم والتاخير فليس بشيء لازم لان الواو لا يوجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالقرب قوله ما ذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني ادم من المسلمين الاتقيا افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بني ادم وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبيا والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هولاء على هولاء نفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شرار البشر وفسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله تعالى طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين خيار ما ذكرنا وبين الملائكة فنتكلم حينئذ بتفضيل بعض على بعض قوله وكذلك جواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد رحمه الله من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان الاية سيقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا يرى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله وانما ثبت السعي جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعائر فبم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ولهذا قال عطا ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا واما قوله تعالى فلا جناح عليه اي لا اثم عليه فلتحرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله عنوان السعي لا ينفك عن ترتيب يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فاز ذلك مركبت مشعوفا به وقيل له ما الذي تتمنى فتقول وجه الحبيب اعني

فاما عند عدم الاستحالة
فالاشتراك في الخبر الاول هو الاصل
كقوله لفلان على الف ولفلان

فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة الالتفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله تعالى والمهاجرين والانصار فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال نبدأ بما بدأ الله تعالى به او قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية قوله واما قوله لفلان على الف درهم الى اخره جواب عن سوال وهو ان يقال العطف بتغير المعطوف عليه كما في قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاذا لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب او يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعله مبينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا في هذه الصورة فلم يختلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل اخر نشرع فيه ان شاء الله تعالى قوله تخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كاملة بخبرها فلا يجب به اي بهذا العطف وهذا فصل اي تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف لكن في الجملة الناقصة الا ان عملها في الجملة الناقصة الجمع بينها وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن الشركة استدراك من قوله وانما هي للعطف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف واذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله ولهذا قلنا اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا قد ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاول فلا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق الطلاق الثالث معلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي اي العطف الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفايدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا ولو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتا جميعا ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها وفي هذا النظير نظر ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يحمل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيف الزوج على الثلاث الشارع اي ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام تفوت موجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل

فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة
ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا بخلاف الازمنة وانما صار الى هذا اى الى
الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال وفلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى
لان الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقق فصار الثاني اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول
وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى من غير استبداد اصليا قوله ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم
الفاسقون فانه جملة تامة بخبرها فلا توجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذي
تضمنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لا يتعلق
طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ما تقدمه فيبقى المحدود في
القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما قبلها ومن هذا القبيل قوله تعالى فان يشا الله يختم على
قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله الباطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط اذ
لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم
القلب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في الخط واللفظ للجزم بل سقوطه في
اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية
ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط والدليل على انه
ابتدا اعادة اسم الفاعل اذ لو كانت بناء لقيل ويمح الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان
يشا الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم وقيل هو الانساء اى ان يشا الله ينسيك ما
اوحى اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزءون بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اى ان يشا الله يختم على قلبك فلا
تفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة يذكره احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويترحم
على اولئك بما ختم على قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب ويمح اى يظهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل
وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على اهل الباطل وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج
والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا تامل فيها حق الباطل تكلما اى بحجته
كذا في شرح التاويلات ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذي لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه
والراسخون في العلم يقولون فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون امنا لما سيأتي في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو
داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان
يدخلها الواو لان الاعراب لا يظهر الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون تعلق ينتظم معا
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا
عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال
المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه يعدو توسط العاطف ان لها حالتا
واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله لان الاطلاق
محتمله يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل
المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج فان الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها قيل ابواب

جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها فاما ابواب الجنة فمقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة
لهم الابواب وذلك لان تقدم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتاخير فتح باب العذاب
الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جيء بالواو كانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب
اذا محذوف اى اذا جاءوها وكانت هذه الاشيا التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا
المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله واختلف
مسائل اصحابنا على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة
لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا على الحال وفي بعضها اختلفوا فاذا قال لعبده اد الي الفا وانت
حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال للحربي انزل وانت امن لا يكون امنا ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين
للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك
جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان
بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار
كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت
عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان
يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان
المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الحرية والامان سابقين على الاداء و
النزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان
كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض
اى الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اى جاءها باسنا
فاهلكناها على احد التاويلين وقال تعالى ثم دنا فتدلى اى تدلى فدنا وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه
كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون سمائه من غبرتها لون ارضه وقال اخر لمش فيقعس او يكب فعثرا اراد
يعثر فيكب وقال القطامي كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر فيكون التقدير
كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اى انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح
تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز
الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية
او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من
باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثاني ان قوله
وانت حر وقوله وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول
لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا
مقدرا للحرية في حالة الاداء وانزل مقدرا للامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء
والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة
مقصود المتكلم فاحرز حكمه ويصير معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء
والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال

لا قوله اداتى الفا فبانضمام هذا الكلام اليه تاخر العتق كما تاخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله اد
الى كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تاخير الحرية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض
الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اى وصفا له لا تثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق
الموصوف قوله انه لعطف الجملة اى الواو للعطف بالحقيقة اذ الجملتان اسميتان ههنا
بخلاف ما تقدم وذكر الضمير لان حروف التهجي تذكر وتؤنث على احتمال الحال لان الطلاق تقبل الاضافة الى حال
المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال مرضك او انت
طالق في حال استغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله خذ
هذا المال واعمل به مضاربة في البز اى خذ مصاربه واعمل به في البز كذا لفظ المبسوط وهذه الواو لعطف الجملة
لانها يصلح لذلك ههنا لكون الجملتين فعليتين لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ
وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة
الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا في الامر الاول كذا في المبسوط والبز
متاع البيت من الثياب خاصة عن ابى دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهري نوع من الثياب
امتعة البزاز والبزازة حرفته وقال محمد رحمه الله في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب
الصوف والخز كذا في المغرب قوله اد اليّ كذا الواو يستعار لمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبتهما
صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم
المستعمل في المعاوضات الباء التي تودي معنى الالصاق دون الواو لانه لا تعطف احد العوضين على الاخر والخلع
معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما في قوله احمل
هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد
اجارة لا استعانة او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين وذلك بان يجعل
الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وبدلا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كانها
قالت طلقني في حال ما يكون لك علي الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك
على الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت او فعلت بذلك الشرط اى طلقت ان قبلت الالف
ونظيره اى نظير قوله طلقني ولك الف وهذا اى قوله ولك الف لا معنى للباء ههنا اى لا يمكن ان يجعل
الواو بمعنى الباء في مسئلة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل في البز
فيصير العمل في البز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ حتى اذا اخذ ولم يعمل يجبر عليه والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد
المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يحمل للحال ايضا لانها انما حملت في مسئلة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على
الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل
وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف وللابتداء فكان
قوله واعمل به مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف
حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة
لان ذلك اى العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من
جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او اد الى الفا وانت طالق حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث
به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا وذلك لانه يصير حلفا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف

والبيع لازمه لا يقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان معنى المعاوضة
فيه اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا
هو الغالب وايجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان
العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله
لان الحال فعل او اسم فاعل نحو قولك جاء زيد يتكلم او متكلما وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان يكون صفة
غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل
على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية
وليس بفعل ولا فاعله فلا يكون صيغة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر
العبد يحر حرارا من باب علم فيصلح صيغة الحال وحاصله ان دلالته على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة
لا يصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ وفيه مسكة
لان المذكور في عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا ثم الجملة ان كانت
اسمية او شرطية فالواو لازمة نحو جاء زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع
مثبت فالترك لازم نحو جاء زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران
وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته في الدار وان كان بعده مظهر
فالامران جائزان نحو لقيته عليه جبة وشي ولقيته وعليه جبة وشي وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح
ان يكون حالا وكيف لا يكون حالا ولا يصح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية
والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرف ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان
يكون الواو للعطف يجعل للحال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالغاء وكذا قوله وانت حر صيغة للحال مشكل ايضا
لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتدأ ولو جعل حالا لكان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة
بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من
كل وجه كان وقوع قوله ولك الف حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض ويجوز
ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان يكون فعلا
او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال في الاصل
فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا وذكر في بعض الشروح ان ما يجيء من الحال التي ليست هي بفعل
ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم كلمته فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشي مقدر باسم الفاعل
وهو مشافها ومستقر عليه جبة وشي فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح ولكن للخصم ان
يقول فلتكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا بمثل هذا التاويل ايضا اى طلقني مستقرا لك على الف درهم
او واجبا على ذلك وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا تقتضي الواو
وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان نحواه نحو المفرد اذ لا فرق بين قولك جاء زيد مسرعا وجاء زيد يسرع
في افادة معنى الاسراع ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما
هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته
عليه جبة وشي لقيته يستقر عليه جبة وشي او مستقرا عليه جبة وشي وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع
حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو فكان هذا التركيب مع الواو غير صالح للحال

كالوصيح بالمضمر فقيل لعينه تستقر عليه جبة وشئ او مستقرع عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية
وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصلح للجملة الاسمية لها الا مع الواو وكانت هذه الصيغة صالحة للحال فتبين
لما ذكرنا ان اللام في قوله للحال فعل او اسم فاعل للعهد اي للحال المستقر في هذا الظرف وهو قوله وكذلك
فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقرا **قلت** هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا للروايات كتب النحو
فان المذكور فيها ان الجملة الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو
وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف
خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران **قوله** وصدر الكلام يعني قولنا اد الي الفا غير مفيد
الا شرطا للتحرير لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا
تكون من غير عقد واصطلاح ولانها لا توضع في شهر على عشرين درهما او ثلاثين او نحوها والضريبة وظيفة باخذها
المالك فحمل عليه اي حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء
المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا
مفيدا منه بدون اخر فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال
بل يكون معناه وعلي الف في بيتك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم ولان
ادنى ما في الباب ان يكون الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يثبت كذا في المبسوط **قوله** اي قوله
اد الي الفا دلالة على الحال اي على ان الواو للحال **قوله** لا دلالة فيها على الحال لان الاصل في التصرفات التنجيز
والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والشك ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق
حليلته في حال المرض لانه حال شفقة ورحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذي هو
حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين ولكنها تحتمل الحال لان المرض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق
قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه لا يصلح حالا للاخذ
لان الحمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت
فاعل او لانه جملة اسمية مع الواو وايضا نصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع ويثوب عن الحال بقول
فعلت ذلك ايضا اي ايضا عائدا اليه وقال قد اكثرت من ايض اي اكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر المبدأ في
قوله الفا للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا
كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان
وان لطف ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ
لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له **قال** الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا
مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك
فعرفت ان اغرق المعنيين هو الاتباع وذكر في شرح الموجز ان الفاء في الترتيب على ثلاثة اقسام **احدها**
ان يكون الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكى لانه من موجب الضرب **والثاني**
ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة كقولك جاءني زيد فعمرو اذ يجوز
ان يكون بين مجيء زيد وعمرو مهلة يسيرة **والثالث** ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقولك
دخلت البصرة فالكوفة فان الثاني يقع وبينهما قدر المسافة اولا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول **قوله** الا ترى

توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعمله العرب في الاجزية لان
من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل لان الحكم مرتب على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على حسب
ما اختلفوا **قوله** اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا معنى هذا انك اشتريت عدة ثياب ووقع سعر اول ثوب
بعشرة ثم علا السعر فزاد على العشرة فيقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا فقوله فصاعدا انتصب على الحال
بعامل مضمر والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا من غير تراخ او ذهب الثمن
صاعدا وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه تقدم الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه
على الفاعل لفظا ومعنى وهو ظاهر وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
الصاعد هو الثمن وعلى العشرة لفظا وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة فصاعد
وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون التقدير فازداد الثمن صاعدا
او ذهب اي ذهب على هذه الحالة في التعض **قوله** وجوه العطف منقسمة على صلاته اراد بالصلاة الحروف
يعني لما ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص لمعنى في اصل الوضع فالواو
لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي ولا بد ان يكون الفاء لمعنى اختص به في اصل الوضع وذلك معنى التعقيب
بصفة الوصل اذ لم يوضع له لفظ آخر والاشتراك خلاف الاصل لما مر غير مرة **قوله** ولذلك اي ولان الفاء
للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل
قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر
لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب والقبول
البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** فاذا هو لا يكفيه انه لا يضمن وذلك لان
الفاء للوصل والتعقيب فيذكره تبين انه شارط للكفاية في الاذن لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه
قال ان كفاك قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فما دام يكفه قميصا كان القطع حاصلا
بغير اذن فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان ولا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور
بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كما لو قال هذا الطريق آمن فسلكه فيه فاخذ
اللصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط **قوله** فيثبت بالاول قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة رحمه الله
فاما عندهما فينبغي ان تطلق ثنتين وذلك لان الحمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها
على البعض بعد وجود الشرط فيحمل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت والصحيح انها تطلق واحدة
عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كما لو قال لكلها بعد فلا يمكن
القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة
قوله ولذلك اي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا انما اعاد هذا الكلام ليبني عليه ذكر الحديث الذي
اورده وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهاني فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه لا يعتق بدون ان
يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس
الشراء لم يكن لقوله فيعتقه فائدة معنى ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى
الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء **وقال** عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف

والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه لاعتاق بذلك الشراء لا بسبب آخر كما قال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه
فهداه وضربه فاوجعه وكتب فقرمط واما اثباته الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق
الا به فاذا ملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لانه لا مانع في اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعتق
الى ما كانت عليه قوله اطعمته فاشبعته اي بهذا الطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الطعام لم يكن الاشباع
متصلا بهذا الطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام فيشتريه فيعتقه مقتضاه ان يكون
الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتداء لا يكون ذلك عملا
بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون اعتاقا حتى تم كلامه فيتخلل بينهما زمان وليس ذلك
بمقتضى الفاء كما قيل وفيه تكلف قوله فدل ذلك اي قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم
للشراء كالاشباع في قوله اطعمته فاشبعته قوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما
شرعيا للشراء لان الشرا موضوع لاثبات الملك والاعتاق لازالته فكان منافيا له والمنافي لحكم الشيء لا يصلح ان
يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متمكنا في
الملك في القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشرا بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به
معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا
يحتاج الى اعتاق آخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا
لما قاله زفر والشافعي واما حصر النبي عليه السلام مجازاة الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم
واعلاها وقد حصل ذلك للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور الولد من الاحسان
الى الاب لا يماثل نعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات الا اذا
وجده مملوكا واعتقه بالشراء فحينئذ يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت
حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه فاذا زال عنه هذا الوصف بالشرا صار كانه
احياه بعد ما فني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه وهذا على وجه التحريض والترغيب لا على وجه
طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما بحال اذا انصف في نفسه وتامل في احسانهما
اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقوقك يا اكرم الاكرمين
من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر او نوع الاحوال في الثانية من غير اشتغال بالعمل قوله
وقد يدخل الفا على العلل الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة
تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت
دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفا عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد
ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق ومشقة اذا ظهر آثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث وقد
نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها
بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى
اللازم والمراد من الغوث المغيث قوله انه يعتق للحال لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير
معناه اد الي الفا لانك حر فلذلك يتنجز به العتق وقوله ولم يحمل على معنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال
وهو ان يقال هلا جعلت قوله اد الي الفا علة وقوله فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفا والا اصالح لاضافة
الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو قوله لانا ان جعلناه كذلك احتجنا

الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول
الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا اليه
عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ثم رجع الشيخ
الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم
انه يلزمه درهمان لان الفا للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف
لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتاخر بين
الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر
وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام او نحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف
الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف
التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الفا عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف كانه قال درهم
ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من سبب شرعي آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا
محالة فيحمل على انه جملة مبتداه محذوف فهذا المبتدا ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى وتاكيدها كانهم قالوا فهو درهم
كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول اي من قبلك الا بلسان قومه اي بلغتهم ليبين لهم اي الدين الحق والصراط
المستقيم فيضل الله من يشاء اي يصير ذلك البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله
من يشاء بعد التبيين باشارة الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق وكقول الشاعر وهو رؤبة في رواية صاحب الصحاح
يريد ان يعربه فيعجمه اي اعرابه اعجام له ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم به من وضعه في غير
موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن موقعه
فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه فيعجمه اي ياتي به عجميا يعني يلحن فيه قال الفراء رفعه على المخالفة
يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه
فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجمه موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح وذكر صاحب الكشاف في رسالته
الراجزة راويا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة وقال الشعر صعب وطويل
سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه قوله الا ان هذا اي جعله
جملة مبتداه كما قال الشافعي رحمه الله لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والغاء الفاء من كل وجه لانه يساوي
قوله علي درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه وان كان ترك الحقيقة من وجه
ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف
الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي قوله ثم للتراخي
وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت
زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر ولا يصح ذلك بالفاء ثم اختلف
اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما
لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي لان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى
الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه
دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم

واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد
ما دل اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح
مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الخ لو قع هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق
الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخر فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها
فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما
صار كانه سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال
فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت واذا قدم الشرط فقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل
ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة **ولا يقال** ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر
اثر الانقطاع في عدم التعليق بالشرط لا يثبت فيه شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه الا ان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استانف به حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستانفا
حكما **لانا نقول** صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا واما التعلق بالشرط فمبني على اتصال
الكلام صورة ومعنى ولهذا احتيج لحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت
التعليق بالشرط بل يصح انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون
العطف بان يجعل خبرا بعد خبر واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو
ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف
بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق
ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة **قوله** كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق طالق طالق يصح لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط
طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها ولو قدم الشرط او اخره وكانت المراة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقيسا عليها لابي حنيفة رحمه الله
في جميع المسائل المذكورة **قوله** وقد يستعار ثم لمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو او
احترازا عن الالغا للمجاورة اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق
داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال **الله** تعالى ثم كان من الذين امنوا
اي وكان من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته اذ الايمان هو الاصل المقدم الذي يبنى عليه سائر الاعمال
الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو
وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين
في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة
لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود
اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وقال **الله** تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون وقد تعذر العمل بحقيقته لانه تعالى
شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان لمعنى الواو كما في التاج ان مر على ثم ساد ابوه
ثم ساد قبل ذلك جده قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى

قال ثم الله معاقب على ما يفعلون قال **الله** ويجوز ان يراد ان الله تعالى مؤدي شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق
جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم **قوله** ولهذا قلنا اي ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان
ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا والجواز استعارة ثم للواو وقلنا كذا اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث
لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي
هو خير ثم ليكفر يمينه وما روي في رواية اخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب
وهذا على الجواز والله اعلم **ولنا** ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليات الذي هو خير ثم ليكفر يمينه رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث بالاتفاق ومتى الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاخرى وهي قوله فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو
خير لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كانت ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته
لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز **فان
قيل** لما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فلم ترجح ما ذكرتم **قلنا** يكون
وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمله على
ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود وبان فيما ذهبنا
اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل
الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت
مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق وفيما ذهبوا اليه ترك حقيقة الكلام من وجه اخر وهو انه عليه السلام
علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم وانما جعلناها
عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى
الامر غير موجب كما كان **ولا يقال** لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا
انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا
بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايات قوله عليه السلام
من حلف على يمين اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف
وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب
قوله فالفاء به اولى اي بالواو اولى من ثم لان جوار الفاء بالواو اقرب من جوار ثم بالواو لان الواو للجمع
ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان علي
درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم ولهذا اي ولقرب جواره بالواو قال بعض مشايخنا منهم
الطحاوي ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر
حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثلاث الا ان الحقيقة اولى
يعني لا نسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم يكن متعذرا كان العمل بالحقيقة اولى فكانت على الاتفاق لا على الا
فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان في كلامه نصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة
بخلاف الواو واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا
ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب
عند وجود الشرط فلا تفاوت لا امرين تقدم الجزاء وتاخره وعندا ولكن البعض ينبغي ان يقع الثلاث بالاتفاق

كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود
الشرط بالاتفاق وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فطالق
بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله هذا في الكتاب وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات انه يقع عند الكل
ثلاث تطليقات معا عند وجود الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف
وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لا
يوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمراة غير مدخول بها فدخلت الدار بانت
بتطليقة واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يقع ثلاث ولو كانت مدخولة يقع الثلاث بالاجماع عند متابعة
وعندهما جملة ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار او ذكر بالفاء فانها تطلق
ثلاثا سواء مدخولا بها او لم تكن فالطحاوي لم يجعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر وذكر الفقيه
ابو الليث انها مثل كلمة ثم فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا
بها يقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله واما بل اعلم ان كلمة بل
موضوع للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت
جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول
بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو
فكانك قصدت ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل
جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاشتراك بينهما في الفعل وقع دون الفعل
وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وامتناع
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة
العطف المحض فيجامع اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامراته
غير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ومثله لو قال لرجل طلق
امراتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع
لشمس الائمة قوله ولهذا اي ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان علي الف
درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف درهم وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة
الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان
كما لو قال علي الف درهم بل الف دينار او قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو
الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي
انفراده عما قرنه اولا لا بنفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي
والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الا
تعدد فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل معه ذلك
الالف الف اخر كما قال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا بحجتين لا غير وكما
قال جاءني رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه وهذا بخلاف ما اذا اختلف جنس المال لان عند
اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما قرنه اولا غير موجود في الكلام الثاني

طلاق

خلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لو قال حججت حجة لا بل عمرتين و بخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اي
اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجوده لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح
استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا لقوله ايضا لما قلنا ان الغلط
في الاخبار يمكن وعلى هذا لو قال علي الف بل الف او على الف جياد لا بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما
وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا او وصفه
فلم يقبل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط قوله ولهذا اي ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا
اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات
الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واتباعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغا
اخر كلامه قوله ولهذا اي ولما ذكرنا قالوا جميعا الى اخره قال ابو اليسر انما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط لانه
لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع
واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه
في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كانه
قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة يقع الثلاث
وهذا بخلاف قوله لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق حيث يقع واحدة عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق
بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا
اما ضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما الضرورة فمثاله جاءني زيد وعمرو ثبت مجيء كل واحد منفردا ضرورة
انه لا تصور مجيئهما بمجيء واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا قال الشيخ
في بعض تصنيفاته واما قلنا ذلك اي انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهي تقتضي
المعطوف عليه لانه بدونه لا تتصور فيثبت الواسطة فيبقى من الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها
ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لا بل ثنتين ان دخلت قوله
وتتصل بهذا اي بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اي جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد
ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فتعتبر القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في
الكلام اولا لانه اقوى كقولك رايت ابن زيد وكلمته تنصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب
ثانيا وكما في بعض العصبات تعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا مثاله رجل له امراتان فقال لاحدهما انت
طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى المراة الاخرى لا الى دار اخرى انه اي قوله لا بل هذه يجعل عطفا
على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما ولهذا الكلام
وجوه ثلاثة احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت انت والثاني ان يجعل
معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع
وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل
على الوجه الثاني عند وجود النية فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بغرض المتكلم وصيغة الكلام اما الاستدلال
بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان قصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم
واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا الكلام فوجب العمل لرجحان ما يرجع الى قصد المتكلم واما الاستدلال

بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل
قبيح وان كان جائزا تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شيء لا يكاد يوجد الا في ضرورة
الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى اكد
بالمنفصل وانما وجب ذلك لان من شرط العطف التجانس بين المعطوف والمعطوف عليه لتفيد العطف
فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس
ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير نحو يضربان
ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع في يضرب والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا
ضربت وضربنا احترازا عن توالي الحركات وانما يحترز عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من
حروف الفعل واذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل في الظاهر فوجب التاكيد بالمنفصل ليكون عطفا
للاسم على الاسم ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد لا افتقار كل واحد منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون
الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره
الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لا يعتبر بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة واذا كان
غير قائم بنفسه بان كان ضميرا مستكنا او بارزا متصلا تاكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل
فعلى ما تاكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التاكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه وبهذا خلا
العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير تاكيد كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا
لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يختل الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فكون
البناء على حاله فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن فيه فانه متصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل
فلذلك لم يحسن العطف عليه فاذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لا بل هذه على الشرط صار عطفا على التاء في
قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت
وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى **فان قيل** قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على
الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وامرأته فقوله امرأته معطوف على الضمير
في سيصلى على قراءة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب وكذا ولا آباؤنا في قوله تعالى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا معطوف على الضمير في اشركنا للفاصل وهو كلمة لا وكذا وآباؤنا
في قوله تعالى اذا كنا ترابا وآباؤنا معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظاير
وقد وجد الفاصل هو لفظ الدار وكلمة لا فيقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت فاستوى
الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لا بل هذه
كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة
منهما ولا تطلق الثانية لاستواء الجهتين وترجح الاخير بالقرب **قلنا** انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز
العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه آخر اقوى منه فاما اذا وجد
ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه
في صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار
الى ما دونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلانة فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا
مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق ووجه العطف على المستكن من غير فصل في قوله

بك اذا اقبلت وزهو تهادى كنعاج الملا تعسفن رملا ثم الفصل اولى ثم اذا نوى الوجه الثاني صح
العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى طلقت الاولى واحدة ولو دخلتا
فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا فالحكم لانه لا يصدق
في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما
فيه تغليظ عليه دون التخفيف وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول
في الذي ثم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك بعينه ولو افردناه بالشرط والجزاء
لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع وذكر شمس الائمة ان في العطف
الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح امر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه
الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة **قوله** واما اذا استويا اي استوى
الشبهان في صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار
معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صار قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وتسعون لو قدرنا قيمة الدينار
عشرة اي يجعلون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار وذلك
لانه تعارض في عطف الدينار شبهان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا
عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم لا يصح
استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة
دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجواب
وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف قال العبد الضعيف اصلحه
الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر ان يكون الدينار معطوفا على الالف لا انا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير
الدينار مستثناة من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف
فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما
غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف ولا على العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم
الا عشرة وثوبا **قلنا** لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمدا ذكر في الاصل اذا قال له
على الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لا انا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى
القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة دون المعنى فكان جعله
من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان في مثل هذا ينصرف
الاستثناء الى الجنس فيصح العطف على الالف ولو قال لفلان على الف درهم ولفلان مائة دينار الا درهما كان
الاستثناء من الدينار لان المستثنى موصول بالاقرار بالدنانير وحقيقة الاستثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه في هذا
على اصل ابي حنيفة وابي يوسف ظاهر لان عندهما سواء جعلته مستثنى من الاول او من الاخر كان الاستثناء صحيحا
فلما استويا ترجح الدنانير لاتصال المستثنى بها وعلى قول محمد من اصحابنا من يقول يجعل الدراهم مستثنى من الالف لانه لو
جعل مستثنى من الدنانير لم يصح فيحمل كلامه على وجه يصح فيه الاستثناء ومنهم من يقول هو اطلق الاقرار والالف يحتمل
به الاستثناء وما ذكره من الاستثناء بعد الدنانير يحتمل ان يكون من الدنانير فلا يصح ويحتمل ان يكون من الدراهم فيبطل
حق الاول عن القدر المستثنى منه فلا يجوز ابطال حقه بالشك ولو قال لرجل واحد له على الف درهم ومائة دينار الا درهما
في القياس هذا الاستثناء من الدنانير ايضا لانه متصل بها ولكنه استحسن فقال اذا كان المقر له واحدا فالاستثناء من الدراهم

لانا لو جعلنا المستثنى من الدنانير صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى جميعا
وضرر النقصان في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من الدراهم اولى كراقع المسوط **قوله** واما لكن اعلم ان
لكن تستدرك به ما يتوهم في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمروا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا غير
مرئي ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك
لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك
بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك
بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا
كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف وعمرو
في قولك لكن عمرو لم يات مرفوع بالابتداء ولم يات خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب
وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله
للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة **والثاني** ان موجب الاستدراك بهذه
الكلمة اثبات ما بعده فاما نفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل
فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني **توضيحه** ان قولك ما جاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيء زيد بصريح هذا الكلام
لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة
بل لا بصريح الكلام فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
بينهما **قوله** غير ان العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للعطف
بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام
انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون
محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد
المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثاله فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر
به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد
على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه
اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له متفرد برد الاقرار فيرتد
برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار
ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان به اي بقوله ما كان لي قط كان وصله به بيانا انه
نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة فيصير قوله
علي مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا
اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله ولكنه لفلان
بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا للمقر الاول
ومثال اخر رجل ادعى دارا بيد رجل انها داره والذي هي في يده يجحد ذلك فاقام المدعي البينة انها داره فقضي
بها له ثم اقر المقضي له انها دار فلان ولم تكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه
المقر له في الجميع ترد الدار على المقضي عليه ولا شيء للمقر له لانهما تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان
باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه بخلاف المسالة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له لاخر اتفقوا على

ان العبد ليس للاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر الثاني على
هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لا حق للاول في العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى
الثالث لانه لا منازع له فيه فاما المقضي عليه في هذه المسالة فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحقت
عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول المقضي له انها ما كانت لي قط تمكن المقضي عليه من اخذها بزعمه فلهذا ترد
عليه وان كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه وهبها لي
بعد الاقرار القضاء وسلمها الي او باعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه وهذا لا يشكل اذا بدا بالاقرار
ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت
لي قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يبطل في حقه واما اذا بدا بالنفي بان قال ما
كانت لي قط ولكنها لفلان فكلام موصول فكذلك عندنا وعند زفر ان الدار ترد على المقضي عليه لان قوله
ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدا مقطوع عما قبله لانه
ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه ويصيرا كشيء واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعد ما انتفى
ملكه وعاد الى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي ولكنا
نقول ان اخر كلامه مناف لاوله لان اخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به لا
يقطع عنه ولا يحكم لاول الكلام بشيء قبل اخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره
ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي والاثبات فتعتبر الحاصل
وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما في كلمة الشهادة ويكون قوله ما كان لي قط باتصال الاثبات
به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثاني وذلك محتمل بان ملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له ولهذا
قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك في مجلس
القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في
هذه الصورة ولان اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما ذكر لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر تاكيدا للشيء كان حكمه
حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم في نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال هذه الدار لفلان وسكت ولان النفي لما كان للتاكيد
الاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في
هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتاخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان
يكون موصولا **قوله** الا انه اي لكنه بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط
يتناول الازمنة السابقة على القضاء صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان
وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه
ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عليه
لكونه بالمقر له لانه رجوع عما اقر به للغير وتنقيحه هذا يحصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم تكن لي
قط فان النفي منه شهادة على المقر له ببطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تاخير الاقرار لان الكلام باتصال
النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الاقرار وتاخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق
نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضي عليه فيضمن له قيمتها قال الشيخ الامام
المصنف في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقيمة ايضا فاما عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله فلا وذكر في شرح الجامع للفقيه ابي الليث ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول

مثل سوم البيع والرهن والبيع الفاسد والرجوع عن الشهادة كذا ههنا وذكر شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله
انه ما لا اقرار لغيره صار متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة واعلم ان هذين
المثالين اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط ولكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان
ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة
وانما العاطفة هي المخففة الا انها لما اشتركتا في الاستدراك واستويا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا
الفصل ومثاله فوات المعنى الثاني انه لو وجبت الى غيره وهو نظائر قوله وفي قول الرجل لك علي كذا هذه المسألة
تخالف المسألة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجهة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسألة صرف
الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في قوله لا اجيز النكاح الا بزيادة
خمسين وذلك لانه في تلك المسألة قد صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسألة الاقرار
لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم
انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة
للاحكام فعند عدم التفاوت ثم تصديقه له بما اقر به فيلزمه المال وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف
عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعي يصير مكذبا
احد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان
الاقرار فافترقا **قوله** الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل
الواجب وان اختلفا في السبب **قوله** واما او فاعلم ان كلمة او يدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او
بين فعلين او اكثر كقوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم وقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في
مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انه وضعت له قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد الانواع لا بالجميع
كما قال البعض وكذلك في قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك الواجب واحد منها وكذا الجائي في قولك جاءني زيد
او عمرو احدهما لا كلاهما **قوله** ولم توضع للشك نفي لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس
للتخيير في الاثبات وللنفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما
جميعا وكذلك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك
منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجاب والاوامر والنواهي
لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاآت فلا تتصور
فيها شك ولا التباس لانها لاثبات حكم ابتداء وما ذكره القاضي الامام مذهب عامة النحاة وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهم الله في
ذلك فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس بمقصود في المخاطبات
بحيث توضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له اللفظ لان لفظ
الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك مقاصد
فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها في الاخبارات تفضي
الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من
احدهما عينا لا محالة او لا يتصور لصدور الفعل عن غير المعين وما صار الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل

والعين الى النكرة بل بقي مضافا الى المعين كما وجد واما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فتبين
ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا فلا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب
له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى انها اذا استعملت في الانشاء لا
يؤدي معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي فثبت انها لم
توضع للتشكيك وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء كقولك اضرب زيدا او عمرا كان
احدهما غير عين والامر للايجاب ولا يتصور الايجاب بايقاع الفعل في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار
ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يتعين لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا
حر او هذا ويؤيد قول الشيخين ما ذكر في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما
يقعان في الخبر والامر والاستفهام وام لا تقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى اخره وما ذكره ابو علي الفارسي
في الايضاح ان او لاحد الشيئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب اللبن اي افعل احدهما ولا
تجمع بينهما وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشيئين او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون
المعنى على انك اثبت المجيء لاحدهما لا بعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما في جاءني وان كان امرا
كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فايهما ضرب كان مطيعا وكذا
ذكر انها في المقتصد ان او له بلا شك او وجه احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا
فاعترضك شك حوزت له ان يكون ضربت عمرا فاتيت باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت
واحدا منهما من زيد وعمرو بعينه **والوجه الثاني** التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه
ولم تجز ان يضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الآمر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك
شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر **والوجه الثالث** الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا
تشبيه التخيير من وجه وهو انه ان جالس احدهما كان مطيعا ويفارقه من وجه اخر وهو انه ان جالسهما معا كان
جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربهما جميعا لم يجز ولما كان لاحد الشيئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او
عمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام **فان قيل** اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ما ذكر في المفصل
وقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة وما ذكر في المصباح ان او في الخبر للشك وفي الامر
للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او للاباحة وهي تجويز الجمع وفي الاستفهام لاحدهما يذكر لا على التعيين **قلنا** هذا منهم
تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه ورأيت في كتاب بيان
حقائق الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء مبهما مع افراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لانها
في حروف العطف بمنزلة الواو في انها لا ترتيب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهي تجيء على ستة اوجه ابهام احد الشيئين
او الاشياء والشك والتخيير والاباحة والتفصيل ومعنى الافراد فقط ومعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط
لرجوعها في الجميع اليه ما لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه **قوله** وعلى هذا اي على انها تتناول احد المذكورين قلنا
في قوله هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق وهذا الكلام اي قوله
هذا حر او هذا او قوله احدكما حر يحتمل الخبر اي الاخبار يصح ان يكون خبرا لانه في وصفه الاصلي خبر كقولك للرجلين
احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فيقتضي الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا
عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء
والكذب او جعلنا الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان انباتها في ولاية فصار انشاء شرعا وعرفا

وله اعلم اسفر قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد لم الوكل صح وبلغ ايهما باع الوكيل الى موضع الاسدا للتخيير والتوكيل صح استحسانا فايهما باعه صح وكذلك اذا قال وكلت احد هذين العبدين
وكذا اذا قال بع هذا او هذا انه صح ولم يرضع ايهما شاء لكن اولى موضع الاسدا للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال [illegible]

ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلي وهو
الاخبار واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجبنا التخيير وحيث انه انشاء كان له ان يختار العتق في ايهما شاء فان
بين العتق في احدهما كما كان في المامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر
يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما بعينه ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق
في ايهما شاء بل وجب ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء
وحيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن
اثباته في غير ما اوجبه كما اذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في بزيع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له
حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في
الميت لا يصح ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا هو الذي اخبرت بحريته او من حيث ان
الذي اوقع العتق فيه معروف ووجه لانه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا
يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا احتمل هذه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج
خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان
اظهارا لعدم التهمة اذ لم يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز
نكاح الخامسة ولا الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال
ولو قال لامرأتيه احدكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن
محلية الطلاق فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق
لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يمكن صرف الطلاق عنها بقوله ولو كانت تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احدكما
طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا
حتى ترث منه فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه
فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر الفان احدكما حر ثم مرض فبين العتق
في اكثرهما قيمة يعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين
ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك
فاعتبر انشاء وعلى هذا نقيس المسائل في الزيادات قوله ولهذا اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا قال
وكلتك هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا واذا باع احدهما
نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه
وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فيتحمل فيما هو مبني على
التوسع وكذا اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد على القياس والاستحسان في
هذه المسألة في الاصل كما نص في المسألة الاولى وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيما يتناوله الوكالة بالبيع دون الجهالة
فيمن هو وكيل بالبيع كما في الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع ذلك والاصح ان الفصلين قياسا
واستحسانا ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة
فكذلك التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة
لا تفضي الى المنازعة فلا تمنع صحة التوكيل لو صحه ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين يروج بيعه

ويطلقنا في البيع والاجارات اذا دخلت في المبيع او في الثمن فسد البيع الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوقع جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما
لم يوقع منازعة لكنه توقع خطرا فاجاز في الثلثة استحسانا كافي

بيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا للمقصود بنفسه في اليمين قوله والتخيير لا يمنع الامتثال جواب عما يقال
ان الموكل انما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال هذا الابهام
يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين قوله وقلنا معطوف على قلنا الاول اي ولان او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا كذا ايضا اذا دخلت
او في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا بعشرة او في الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة
او بعشرين فقال قبلت او في المستأجر بان قال اجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم او في الاجرة بان قال
اجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير وحكمه
لمن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مفضية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد
الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ
ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا وقال زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين
او الاثواب وانه مجهول متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد
الاربعة على ان يأخذ ايهما شاء ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن يبقى في هذا العقد معنى الخطر لتردد
عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل
الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد دفعا للحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان
لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل
اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع ولما لم يتحمل في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه على ما تم
يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة يشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء
فيصير الزيادة لغوا وضعا كما في الاسواق فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا
المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت اصلا وههنا الحكم
ثابت في احدهما بكره فيخص الحكم فاثر شرط الخيار اكثر وفي حق العقد فاثر الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق
ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر
من ثلاثة ايضا لانا نقول انما جوزنا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر على خلاف القياس فلا يمكن الالحاق به قوله الا ان
يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ
ابي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في
جانب البائع ايضا اعتبارا به وذكر في المجرد انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة
وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يثق به الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع كان معه
قبل البيع وبين ما ذكر ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل
الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان اخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدي الي ايهما
شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا بشرط الخيار وذلك انما ثبت في المبيع دون الثمن ولان الحاجة انما هي الثمن
ليست مثل الحاجة في المبيع فيرد الى القياس وكذا الحكم في عقد الاجارة فاما المستأجر فيه فمثل المبيع في خيار
التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب يجري فيه فيجري خيار التعيين ايضا وذكر في الفصل الثاني من
اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال اجرتك هذه الدار بخمسة

او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبدين او مسافتين مختلفتين بحوان تقول ان الى واسط
بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشيا وان ذكر اربعة اشيا لم يجز وكذا هذا في انواع
الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان في الاجارة
يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار
قوله وقال ابو يوسف ومحمد اي لو اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار
او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او على الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بل يثبت
الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او كل
واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب
هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين والالف الحالة
والالف المؤجلة اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فلزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفصلة
عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به ومعنى
قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اي صار كانه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين
ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال
والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف او الالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه
موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا في المبسوط قوله وصار مستفادا من جهته رد لما قاله
ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فعلى الامر يستفيد هذا الكلام من جهته
اي صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار
الى مهر المثل اي يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في
الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه فان قيل ان الخلاف في النكاح
الصحيح ما موجبه وموجبه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد في مسألة الالف والالفين تسميتان احديهما لا شك
فيها والاخرى فيها شك فتثبت التي لا شك فيها فلم يجب مهر المثل قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلي لان
النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لا محالة فحل محل اجر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول
عنه بالشك كذا في الاسرار فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلي في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل
الا اذا فسدت التسمية من كل وجه وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو
الاصل فالعدول الى المسمى حين صحت التسمية ولم يثبت ثم عند ابي حنيفة رحمه الله في مختصر الجامع في
مسألة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة
وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة
فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم
وقد التزم الزوج احد الوجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفي درهم لكن نصفه الى اجل واما الف درهم من غير اجل
وهما مختلفان فيختار ايهما شاء كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله وعلى هذا قلنا اي على ان او تناول احد المذكورين
يوجب التخيير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين الواجب بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وفي كفارة
الحلق الواجب بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد الثابت بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
الاية ان الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن

الفعل

الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وذهبت شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان
الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها
عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان
الفرض يسقط بالادنى واختلف المخالفون في ذلك فيما بينهم واتفقوا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا
كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار
اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك
الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسألة بيننا وبين المعتزلة
فرع مسألة اخرى وهي ان التكليف يبتني على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه وايجاب واحد من الاشياء
غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع وعندنا
التكليف يبتني على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتني على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار
فلا يكون تكليف العاجز تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا
او غير عين او في الكل على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف
والتخيير ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف بما
ليس في الوسع وهو باطل فيتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض
الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين ولعامة العلماء
ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا
بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الا اثم الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء
غير عين وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط في هذا
اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا بعينه اي
واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس
هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل
وذلك كاف لصحة التكليف قوله فاوجب التخيير على احتمال الاباحة التخيير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما
ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا او عمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل
فيه الحظر وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت على وجه يجوز
الجمع بين الكل كقولهم جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان اباحة
مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على
مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم ان كان الامر للاباحة كما في النظير المذكور يحصل الامتثال بالجمع كما يحصل بالواحد
لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجمع كما هو حاصل بالواحد واذا كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لا غير
وان اتى بالجميع لان الامر تناول الا واحدا من الجملة ولكنه لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل
الامر فبقي على ما كانت ثم من القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق من عبيدي فلانا
او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجني فلانا او فلانا
التخيير في هذه الصور لا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر ومن القسم الثاني خصال
الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر يثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر

فالمراد به ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف بعد ملاحظة القسم الذي يقتضيه العقل في انواع قطع الطريق وفيما ذكر من مقابلة المحاربة والمجازاة معلومة بانواعها عادة ... فيكون الحكم على حسب احوال الجناية ... والله اعلم بالجزاء

منه

فبقيت على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله فاوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول **قوله** تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت تضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه وفي الخبر الالهي من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة او ذكر اسم الله تعالى للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما في قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول والمراد محاربة رسوله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته ويسعون في الارض فسادا اى مفسدين او لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى ويجوز ان يكون مفعولا له اى للفساد والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا والمراد بالاية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل واحد كذا في الكشاف والمبسوط واشير في شرح التاويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزاء على حدة بل جعل كلمة او في قوله تعالى او ينفوا على الواو والنفي على القتل فكان معناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير حقيقتها فيجب العمل بها الا ان يقوم دليل المجاز ولان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كما في كفارة اليمين ولكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير هاهنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع يقرره ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التاويلات ثم المحاربة انواع كل منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بشكل المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسال عن حدود الكبائر هي جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا هاهنا وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الاية والا فهي للتخيير كما يقال في كفارة اليمين **قوله** وقد ورد بيانه اى بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او هاهنا للتفصيل دون التخيير **فان قيل** في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام ونفس الارادة لا تثبت الاسلام ولا تخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت بالدليل ان من قطع على حربي

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه ... بحمله الاتحاد والتعدد ... وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ... لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق

منه

طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستامنا منا **قلنا** قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاءوا يريدون الهجرة ليتعلموا احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام وقيل بل جاءوا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستامنين **فان قيل** دل هذا الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل **قلنا** الحد ذكر مطلقا في الحديث ولم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي برزة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم في كل نوع لا ان الحكم فيهم على التفصيل وانه حد غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده **قوله** حتى قال ابو حنيفة رحمه الله تفريع لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزم حكم السببين واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المارة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل عليه السلام يدل على ما قالوا ولان هذا الحديث شرع جزاء قطع الطريق الآمن بامان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذا الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فتزداد الجناية فيزداد الحد كما ازداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار وقال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا وذكر الامام خواهرزاده ان الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن الحديث ان المروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روي في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فيسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعل النبي عليه السلام بالعرنيين فانه لم تتعارض فيه الروايات وقد روي ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة رحمه الله بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس واشار شمس الائمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة الى ان قوله من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص بهذه الحالة ولا يجوز الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز **قوله** ولهذا اى ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين والدابة لم تكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا في اصول شمس الائمة وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط ما يخالفه فقال واذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من حيث [illegible] انه اذا جمع فقال هذا حر او هذا او قال احدكما حر لا يعتق عبده في قول ابي يوسف ومحمد الا ان ينويه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق

فصار كانه قال لعبده انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا **قوله** وقال ابو حنيفة رحمه الله نعم هو كذلك
اي سلم ابو حنيفة ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير المعين ليس بمحل للعتق في مسلما ولكن لا نسلم
انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب
عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن محتملا كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الآخر
للعتق فعلم ان التعيين محتمل واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لا كبر سنا منه هذا ابني
لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله
لحي وميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة ما لو قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب
العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد انه اذا جمع بين عبده وبين
اسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية ولو قال هذا حر او هذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ
ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر او لا **قوله** ولهذا الاصل وهو ان او لايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال
لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه
طالق او هذه وهذه وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء
على الثاني والثالث ولا يعتق واحد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلف اللفظ كالجمع بلفظ الجمع في متفق اللفظ
فصار كانه قال هذا حر او هذان الا يرى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين
حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الاخيرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا في الجامع وعلى
قياس ما ذكرتم يقتضي ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احد
هذين وهذا ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب العتق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق له الكلام
فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
على حظ من الايجاب فلم يصح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا
فاما مسئلة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر ولكنا اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او
هنا نكرة في موضع النفي فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال
وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فشاركه الثاني وصار كانه قال لا
اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق يقول والله لا اكلم فلانا
وفلانا لا يحنث حتى يكلمهما ولو قال والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمه وجب الحنث فلذلك صار الجواب ما
ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف وذكر شمس الائمة ان الاوجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر
الواحد يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له
لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين فلذلك
صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه ولا اعتماد على كلام الشيخ **قوله** بدلالة
يقترن اي انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اي يصير بمعنى
او شبيهها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام لا عينه اي عين الواو من حيث
ان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فيقع فيه شبهة الحقيقة من هذا الوجه وهو
معنى قول الزجاج ان او في النهي اكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمرا جاز للمنهي ان يطيع احدهما ولو

قلت لا تطع زيدا او عمرا يجوز ان يطيع احدهما كما لا يجوز ان يطيعهما من المذكور يعني من الدلالات المقترنة بها التي
تدل على عمومها استعمالها في موضع النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي ولا كفورا يحرم على النبي عليه
السلام طاعتهما جميعا ولكن بصفة الانفراد **فان قيل** كلهم كانوا كفرة فما معنى القسمة في قوله آثما او كفورا **قلنا** معناه
ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم
الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهي ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث وقيل الآثم عتبة والكفور
الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو
كذا في الكشاف وانما يعم في النفي لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه
انتفاء الجمع ان كان خبرا كما هو بحقيقته وان كان نهيا وليس في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين كان من
ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي وجوب الانتهاء عنهما ولهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في
قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا تتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل
بحكم الاطلاق **قوله** حتى اذا كلم احدهما يحنث بخلاف الواو فانه في قوله ولا فلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الا
مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان
يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى
ولم يوجد الا هتك واحد وقوله ولا خيار له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم يبقى له الخيار كما في قوله لا اكلم
اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا
ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرا عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا **قوله** لو استعمل
هذا اي حرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة بانتا
جميعا **فان قيل** لما كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احدكما كما في قوله هذه طالق او هذه
ولو قال والله لا اقرب احداكما كان موليا من احدهما لا منهما جميعا وان كان في موضع النفي حتى لو مضت المدة ولم يقرب
بانت احداهما والخيار اليه في التعيين والمسئلة في ايمان الجامع فينبغي ان لا يتعمم هاهنا ايضا **قلنا** كان القياس في
تلك المسئلة ان يكون موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في
موضع النفي فيوجب التعميم كما لو قال لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بسائر دلائل
العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الا يرى انه لا يدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احدكما وانها لا تصلح
بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها العموم بالنفي ايضا بخلاف كلمة او فانها تقبل
العموم في موضع الاباحة فكذلك توجد في موضع النفي وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفي كذا في شرح
الجامع للمصنف **قوله** على ما سبق اي في باب الفاظ العموم من ان النفي من دلائل العموم في النكرة كان الافراد اصلها
لانها في الاصل تتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة
بقدر الامكان **قوله** ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة اي من القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في
موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة مع الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب
العموم ضرورة التمكن من العمل فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان
شئت الا يرى الى قوله تعالى ومن الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت
ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء

كما يثبت في كل واحد منها والى قوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او اباءهن الاية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف قال الامام عبد القاهر ان او في قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه ابحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه اخر اما انها موافقة للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك واما مفارقتها للواو فهو انه لو جالس واحدا منهما ولم يجالس الاخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه قوله وفرق ما بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي التخيير لا يجوز ففي قولك اضرب زيدا او عمرا او خذ من مالي درهما او دينارا ليس له ان يجمع بينهما ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير قوله وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال يدل عليه اي على احد الامرين وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة وعلى هذا اي على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر الاباحة فكانت للعموم كما في قوله الا فلانا او فلانا والا فلانا او فلانا وانما في موضع الاباحة فاوجبت العموم كما في قوله لا آكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما فكذلك ههنا قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاستثناء نفي في اللغة وكذلك ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفي كان اثباتا لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فصح بهذه الدلالة ايضا وكذا في قوله قد برئ فلان من كل حق لي قبله يوجب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر بمعنى فيصلح دلالة على العموم قوله وقال محمد الى اخره ذكر محمد رحمه الله في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشترى فلان بن فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو لها داخل فيها وخارج منها بكذا وكذا درهما قال شمس الائمة في هذا الكتاب يعني كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذي ذكر ههنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف في الحقوق او اباحته فلذلك اوجبت العموم وموضع قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة التصرف ومعناه بكل شيء منه اي من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة الا ترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الشرع والزرع وكذلك يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها ولذلك قال ابو يوسف لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع وقال محمد ولو اري ان تقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن للبائع الرجوع فيها لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطي لها حكم المتضمن في اللزوم قوله وكذلك داخل فيها او خارج يعني او للعموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان مساويا للواو وقال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال داخل وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالنعتين جميعا وهذا لا يتصور والمشروط في العقد بالنعتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل

وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا ويمكن ان يجاب عما ذكره الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين لشيء واحد اقتضى الكلام اضمار منعوت اخر بدلالة العطف كما في قولك جاءني زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما في مجيء واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير يعني كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له في قوله والله لا ادخل هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احدهما فلو لم يحنث بدخول احدهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايهما دخل اولا لم يحنث بدخول احدهما لصار ثبت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا في شرح الجامع فثبت بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير مختص بحال الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله ولهذا اي ولان هذه الكلمة وجه اخر ههنا اي معنى اخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء وهو ان تحمل بمعنى حتى او الا ان اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك او ان تعطيني حقي وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما قبله او بتقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني حقي تعطيني ويكون الحرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وان جعلت او بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المستثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لالزمنك في كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اي موضع ان يحمل او بمعنى حتى او الا ان ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد وذلك اي الموضع الذي جعله او فيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او هذا بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عقابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او معطوفا على ليس وعلى كلا التقديرين فيه لانه على هذا القول يلزم عطف الفعل على الاسم اي المستقبل على الماضي سقطت حقيقته اي حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك حمل بمعنى حتى او الا ورد ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او من

التوبة عليهم او تعذيبهم وقيل او بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب
الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم **قوله** والكلام يحتمله اي يقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روي
في سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه لما شج وجهه يوم احد سال
اصحابه ان يدعو عليهم بلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا وطعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية وهذا
كثير في كلام العرب اعني او بمعنى حتى والا ان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس بكى صاحبي لما راى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا ومثله قول الاخر لا استطيع
نزوعا عن مودتها او يصنع الحب بي غير الذي صنعا **قوله** وعلى هذا اي وعلى ان او يحتمل معنى الغاية قال
اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول
الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور
بيمينه فيحنث واذا دخل الثانية اولا فقد انتهى البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم
يدخل حتى غربت الشمس كذا في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة
فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا قال الله
تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف
الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالنصب ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل المضارع
في حكم الاسم واشتراكه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك حمل بمعنى
الغاية **وقوله** والغاية ههنا احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم
فان او في هذه المسئلة ليست بمعنى الغاية لانه وان جمع النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات
مؤقت والمؤقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير بتصحيح
طرفي اليمين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث وبطلت اليمين الثانية لانه خير
نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزم الحنث باحدهما بطلت الاخرى كما لو قال لامراته انت طالق ان دخلت
هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم يحنث في احديهما لزمه جزاؤه وبطل الاخر ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية
اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار جانب الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى الوقت اي اليوم حنث في
الثانية لان من شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحنث فيها وبطل الاخرى لما قلنا كذا في
شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله

باب كلمة حتى

كلمة حتى من الحروف الجارة كانها
من الحروف العاطفة فافردها الشيخ رحمه الله بباب على حدة واورد الباب بين حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب
هذه كلمة اصلها للغاية اي هي في اصل الوضع للغاية في كلامهم فهو حقيقة هذا الحرف اي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي
لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اي عن هذا الحرف الا مجازا اي الا اذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف
المحض في الافعال فان معنى الغاية غير مراد فيه كسائر الحقائق اذا استعملت في غير موضوعاتها لكون الحروف موضوعة
لمعنى تخصه اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في تخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز
الى معنى او على العكس اي انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف لكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وذلك يدل كالمعنى
فمعنى الاشتراك او نحو ذلك المعنى يدل كالحرف

فيسقط التراخي **فان قيل** كيف يسقط التراخي وقد وضع للغاية حرف الى ايضا **قلنا** قد ثبت الفرق المانع من الترادف
بينهما وذلك ان الغاية في حتى يجب ان يكون موضوعة بان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس للسمكة والصباح
للبارحة ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله
تعالى وايديكم الى المرافق واليد من رؤس الاصابع الى المنكبين ومن ذلك لا يدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف
الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية في حتى لما وجب ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه والمضمر
لا يمكن ان يكون جزءا من الشيء بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في الى لم يمتنع دخوله على المضمر
وذكر في كتاب بيان حقائق الحروف ان الى لانتهاء ابتداء فما دل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة
الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية ولا يجوز ان يستعمل حتى في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة
حتى الكوفة وذلك لان الى اصل في الغاية لا تخرج من معناها الى معنى اخر وحتى ضعيف في معنى الغاية فانها
تخرج الى غيرها من المعاني **قوله** وقد وجدناها تستعمل للغاية جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل في الكلمة ان
تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان تكون غيره لكونها مستعملة
في غيره فقال قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معان اخر الا
بسبب فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى **قوله** فانه لما اعلم
ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى في قولهم اكلت السمكة حتى راسها ونمت
البارحة حتى الصباح لم يؤكل الراس ولم ينم الصباح وذلك لان الاصل في الغاية ان لا تكون داخلة في المغيا لما
عرف ويؤيد ذلك قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة وكذا ان لم
يوقف لان سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جبريل عليه السلام
ينزل ليلة القدر في كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى
يسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر وقد صرح في شرح الملحة فقيل ما اكل الراس
وما نيم الصباح في مسئلتي السمكة والبارحة وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه
في المقتصد وقال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى راسها كان المعنى ان
الاكل قد اشتمل على الراس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا ضربته قال واذا كانت عاطفة كان
مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاءني القوم حتى
زيد وقد صرح بان في مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الراس ونيم الصباح وما بعد حتى في ذلك
جار الله فقال في المفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة قد اكل الراس ونيم الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع
الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما
ذكرنا وهو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ورايت في نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا
كانت للغاية لا يدخل الغاية بحث ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جني واليه كان يميل الشيخ ابو نصر الصفار والشيخ
الامام على البزدوي رحمه الله وذلك لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل
تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب المقتضب وابن الوراق في الفصول
والفراء في المعاني وهكذا ذكره السيرافي ايضا مثال الاول قولهم اشرف البلاغ حتى الامير وسبقني الناس حتى العبيد
ومثال الثاني قرات القران الليلة حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى

فتبين بما ذكرنا ان ما ذكره الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره
الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النيء لا من البقا ومعناه اكل ومتم بقي وتكلف ظاهر
قوله ثم قد تستعمل اي حرف حتى للعطف اي فيه او تضمن تستعمل مع استعارة لما بين الغاية والعطف من المناسبة
من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا ويترتب عليه ولكن مع قيام معنى
الغاية قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا
ومررت بالقوم حتى زيد وجائني القوم حتى زيد يدلك على تضمنه معنى الغاية انك لو جررت كان المعنى صحيحا
واما يتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع الثاني الاول كالواو وتكون للتعظيم كقولهم مات الناس حتى الانبياء او
للتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون
مجانسا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجال حتى امراة كما تقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها
للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون احد طرفي الشيء من غيره فلو قلت رايت القوم حتى حمارا
كنت جعلت الحمار طرفا للقوم ومنقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه
غاية له وطرف فالانبياء عليهم السلام غاية جنس الناس ان اخذنا من ادنى المراتب واستقريناها صاعدين
واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج فاخذ من الاقوياء الراكبين وننزل فننتهي الى
المشاة وهي منقطع للجنس كما كان الانبياء الوجه الاول وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلماني حتى فلانا او اعتقت
امائي حتى سالما لم يعتق ما دخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان ولو قال اعتقت سالما حتى
مباركا او حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون
جميعا لامكان حمل الى على معنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم كذا في كتاب بيان حقائق الحروف
قولهم استنت الفصال حتى القرعى الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا وذلك في حالة العدو والقرعى جمع قريع
وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره فجعل عطفا مع غاية لانهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية
وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية وقد يدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستانف
بعدها كما تستانف بعد اما واذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز دخول واو العطف عليها كما في قول
امرء القيس ٭ مطوت بهم حتى يكل غزيهم ٭ وحتى الجياد ما يقدن بارسان ٭ فالجياد مبتدا وما يقدن خبره والواو
داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف اخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف
قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا ترى انك لا تقول ضربت القوم وحتى زيدا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في
كون ما بعدها مبتدا على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها في هذا المحل للابتدا لا للعطف عند البعض
ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب الى ذلك
الخبر المثبت من جنس ما قبله الخ اي الى المتكلم قوله ومواضعها اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى
الى من غير ان تكون جملة مبتداة كقوله سرت حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتداة كقولك خرجت النساء حتى هند
وذلك لان هذه الكلمة في الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل
لانها اذا كانت حرف جر قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخلة على الاسم
تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر
دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال عبدي حر

ان لم اخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام
كي فاذا اخبره ولم يضربه بر في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى
تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب
لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء قال شمس الائمة مراده
اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين
للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية فان لم يستقم للمجازاة
اي ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة
وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وهذا اي الحمل على المجازاة
انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية كقوله
ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة
في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيهما من وجه فان تعذر هذا اي جعلها للمجازاة يحمل للعطف المحض وعلى هذا
اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها في الافعال بنيت مسائل اصحابنا في الزيادات وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان
الفعل كله حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون ما دخلت
عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف
معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة
الفعل وهو لا يكافئ نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع
قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف
ان يشترط وجودهما للبر قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا وحتى تستانسوا كلمة حتى في هذه الايات
بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وقوله تعالى لا تدخلوا يحتمل الامتداد
اذ المقاتلة تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال
يصلح منهيا له وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستيناس وهو الاستيذان يصلح منهيا له قوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كيلا تكون فتنة اي محاربة وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام
لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤا بالقتال وجب علينا محاربتهم
وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة وان فسرت
بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط
ويكون الدين كله لله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول
اول الاية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها التقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكر
ما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيء البينات ولما فيها معنى التوقع اي اتيان ذلك متوقع منتظر
اي احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه ولم ياتكم مثل الذين اي حالهم التي هي مثل في الشدة ثم بين
المثل فقال مستهم الباساء الشدة والضراء المرض والجوع وزلزلوا ازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم
من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع وللنصب وجهان احدهما ان تكون حتى بمعنى الى
اي حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول ومن معه او شعبا متى نصر الله اي بلغ منهم الضجر ولم
يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر والمعونة وتمنيه واستطالة زمن الشدة الا ان نصر الله قريب

على ارادة القول يعني نقيل لهم ذلك اجابةً لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اي زلزلتهم
وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل منتهى فعلهم عند مقالته **ولا يقال** ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم
فكيف حصل ذلك فعلهم **لانا نقول** لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم
خصوصا على اصطلاح اهل النحو فانهم هم الفاعلون بسبب الزلزال اسند اليهم على ما المفعول على ما هو موضوع الغا
انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعني ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائه كالميل للطريق
والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان تضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه
من غير ان يكون للمغيا اثر في ايجاد الغاية واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر في
ايجادها **والوجه الثاني** ان يكون بمعنى لام كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اي وزلزلوا لكي يقول الرسول ذلك
القول فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه **ووجه الرفع**
ان يكون الفعل واقعا بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا
الوجه بقي فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية هي جملة مبتداة **قوله** لان الفعل اي الفعل المحلوف عليه
وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعني لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن
بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا القبيل فكان
شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عنه
اي عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا
ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لا يقتلن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث
لان شرط الحنث غير متصور ههنا كشرط البر كما في بعض الشروح **وهذه الامور** اي الافعال المذكورة من الصياح
واشتكاء اليد اي تألمها وشفاعة فلان ودخول البلد دلالات الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان
الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقتها اي بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان
حانثا **فان قيل** شرط البر متصور الوجود في الزمان الماضي فلما ذا يحنث في الحال **قلنا** اليمين تقع على اول الوهلة
لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فينعقد به اليمين وهذا الذي ذكرنا اذا لم
يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف
بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل
والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه
الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة **قوله** حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء التغدية لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان
وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا يرى انه لا يصلح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا
للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان يرفق الى المزور فيصلح سببا لاحسان يأتي منه الى الزائر
وعن هذا قيل من زارحيا ولم يذق شيا فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة
للاحسان وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير
بان اتاه ليضربه او يشتمه او يوذيه فانه لا يصلح سببا للتغدية فلا يكون شرطا للبر وكذا الحكم في قوله ان لم ياتني حتى اغديك
ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك او قال ان لم تأتني حتى تغديني فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من
غير رعاية معنى الغاية فيه لان هذا الفعل اي التغدي من عند الغير عند الاتيان احسان قال عليه السلم لو دعيت الى
كراع لأجبت الا يرى ان ترك الاكل عند الاتيان اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله عليه خيفة
في نفسه من الضيف اذ لم ياكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للاتيان اذ المراد من الفعل التغدية اي التغدي
الذي يبتنى عليها التعدي احسان لما ذكرنا فلا يصلح غاية للاتيان بل هي داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يكون
حاملا على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اي لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة
ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف
التعقيب كما لو قال ان لم آتك فاتغدى عندك **قوله** حتى اذا اتاه فلم يتغد الى آخره اعلم ان هذه المسئلة على وجهين
اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك او لم يوقت فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في
اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا
عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا عنى الفور فيشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط
البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل
ما ذكر في عامة نسخ الزيادات وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك
اليوم او ان لم تأتني حتى تغديني اليوم فكذا حتى اذا اتاه ولم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود
الامرين في اليوم ولم يوجد وان لم يوقت باليوم لانه يرجى البر وهو التغدي في وقت اخر وهكذا ذكر شمس الائمة
في شرح الزيادات ايضا واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير
متراخ فقد يقع نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغد مع قوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة وظني ان المسئلة
كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الكا
وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه اي في اليوم فلم يتغد عنده اي على فور الاتيان ثم تغدى من
بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث فاما اذا
اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرته غير متراخ عن الاتيان
لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر
وفي بعض الحواشي ثم تغدى من بعد غير متراخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته **قوله** وهذه
استعارة اي استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه توجد استعارة لم توجد في كلامهم
فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة
ولم توجد في لغتهم لكن هذه استعارة اخترعها محمد اي استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن
عن الدليل فانه امام اللغة مثل ابي عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنيا عن الدليل اذا قالت حذام فصدقوها
فان القول ما قالت حذام وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة قال هي الشمس كذا قال محمد بن الحسن
على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد
لما ذكر في الكتاب وهذا اي ما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا رحمهم الله في
غير هذا الباب اي باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق للطلاق والوكالة للحوالة ونحوها واذا استعير
اي حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اي بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد
مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما والامام العتابي جعل بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاء القوم حتى زيد اي وزيد ثم قال في قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك
تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك والله اعلم **باب حروف الجر** سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم

نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وسميت حروف الاضافه لان وضعها على ان تفضي بمعاني الافعال
الى الاسما الباء للالصاق هو معناها بدلاله استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغه كالنص في احكام الشرع
ولكون عطف على الدليل الاول وهو اى للاستعمال ولاجل ان يكون للبا معنى يختص الباء بذلك المعنى نفيا
للاشتراك قوله حقيقه اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا
به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق نحو قولك كتبت بالقلم الكتابه ملصق والقلم
ملصق به ومعناه الصقت الكتابه بالقلم ولما كان المقصود في الالصاق الصاق الفعل بالاسم دون عكسه
اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه
الافعال بهذه الاسما دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزله الآله للشي ولهذا صحبت الباء الاثمان اى
لما ذكرنا انها للالصاق وان الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع
صحبت الباء الاثمان لانه الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو بمنزله الآله الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك
وذلك يحصل بالمبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي وسيله الى حصول
المقاصد كالآله للشي ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذا دخل الباء في الكر الموصوف صار
ثمنا بدلاله الباء وينعقد البيع مساومه ووجب الكر في الذمه حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان المكيل والموزون مما
يجب في الذمه ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما في ساير الاثمان وان ادخل الباء في العبد المسا والعقد اضاف
العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد راس مال السلم بدلاله الباء لان راس المال هو الثمن في السلم
ويصير الكر مبيعا لاضافه العقد اليه فيعتبر فيه شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحه
الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفه قوله انه اخبرتني بقدوم فلان الى اخره قال الشيخ
في شرح الجامع الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفه فاذا قال ان
اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقه ولا مجازا لان المشغول لا يشغل
فاحتيج الى مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه فيقع القدوم وانه على حقيقته تعالى الصاق
الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده فاما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فالمخبر
به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عباره عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحنث
كانه قال ان تكلمت بهذا فعبدي حر ولا يلزم عليه ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبه احبك حيث تطلق خلافا
لمحمد مع ان محبته لم تتصف بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب لم يلتفت
الى فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه
حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمني بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم
للحق فلم يكن الاخبار الباطل اعلاما فان قيل الاخبار والاعلام والخبر العلم قال الله تعالى اخبارا وكيف تصبر على ما لم
تحط به خبرا الا ترى ان الخبير من اسما الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفيه ولهذا سمي الاكار
خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق الصدق كما
في الاعلام قلنا الحقيقه ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفه فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى
انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله لان ما صحبه البا لا يصلح مفعول
الخبر اى الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمولا لشي اخر ولقايل ان يقول سلمنا انه لا يصلح معمولا لعامل اخر في الظاهر
ولكن لا نسلم انه لا يصلح معمولا لشي اخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالبا ومنصوب المحل بالفعل الا ترى ان قوله

اخبرني بهذا الخبر زيد كانه الظرف هو الجار والمجرور المفعول الثاني من غير اضمار شي اخر ولا يستقيم فيه اخبرني
خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد نكرا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقه وقد يجي للتعديه بمعنى
الهمزه كقولك ذهبت به واخرجت به اى اذهبته واخرجته والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء
ففيما امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول به ليبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء
كمسئله الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا وان ما بعدها مصدر اى في تاويله
المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق
عمرو واذا كان في معنى المصدر صار في تاويل المفرد فيصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ليس بقوله
قدم فلان لا حقيقه فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول يوضحه ان في قولك
ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتاثر بالقول حقيقه بل مفعوله لفظ زيد فكذلك
حقيقه القدوم لا يصلح مفعول اخبرتني لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متاثرا بمدلول ضربت
وهو حقيقه الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح ان يكون متاثرا بمدلول اخبرتني وهو حقيقه الاخبار لان حقيقه
التكلم بالخبر وذلك لا يتعدى الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتني ان
فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود المخبر به لا ما يوجب وجوده لا محاله فصار
شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيحنث قوله ولهذا اى ولان البا
للالصاق قالوا في اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشيه الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالصاق
يودي معنى الشرط اى يقتضي الالصاق وذلك لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيه لا يقع قبل المشيه اذ لا يتحقق الالصاق
بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط عبر ان التعليق بمشيه الله تعالى ابطال
للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شي كما لو قال ان شا الله ولو اضاف المشيه الى العبد بان قال بمشيه فلان كان تعليقا
وتمليكا بمنزله قوله ان شا فلان فيقتصر على مجلس العلم وكذلك اخواتها اى امثال المشيه كالرضا والمحبه على ما
ذكر في الزيادات المذكور فيها عشره الفاظ المشيه والاراده والرضا والمحبه والامر والحكم والاذن والقضا والقدره
والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى العبد ايضا ففي الاربعه الاولى ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع
شي وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر على مجلس العلم وفي السته الباقيه يقع الطلاق في الحال سواء
اضيف الى الله تعالى او الى العبد وذلك لان معنى قوله بامر فلان او بحكمه او باذنه او بعلمه بامر فلان اياي اى بحكم
فلان علي بذلك او باذن فلان لي بذلك او بعلم فلان مني ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان يجعل
ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم او امر او اعلم واذن لا يكون شي منه تخييرا بل يكون قوله احكم الزاما له
ذلك وفيما تقدم لو قال شا كان تخييرا فلذلك قوله بمشيه فلان يكون تخييرا منه لفلان كما في زيادات شمس الايمه
فان قيل هلا حملت الباء في مسئله المشيه واخواتها على السببيه لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء
بما كسبا ذلك بما عصوا جزيناهم ببغيهم واذا حملت على السببيه يطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشيه الله او
لمشيه فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على اضافته قلنا الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به مقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب
الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العله مع المعلول لان العله مقارنه للمعلول زمانا قوله وقال الشافعي
الى اخره ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت
المحل افادت التبعيض لغه يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اى ببعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال

وقال الشافعي الباء للتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الراس وقال مالك الباء صلة لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا رؤسكم وقلنا لكن الباء للالزاق
بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وعند تعيينا لزم التكرار والاشتراك والاصل في الكلام اصلا وانما هو العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد الا لضرورة بل هو للالصاق
للالصاق وسائر [illegible] الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى محله ومسحت راس اليتيم بيدي واذا دخلت في الالصاق في محل
المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس وهو غير مضاف والمراد به الكثر وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب في العادات فيصير المراد به اكثر
اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط — مرقاة الوصول

وبان الاستيعاب ليس بشرط بينا وبينكم فثبت ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض مرادا يتادى الواجب
بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الراس زيادة
على النص بالراي او بخبر الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك
حصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم او لوتد بعض على بعض
فكان فعل النبي عليه السلم وهو ما روى انه مسح بناصيته بيانا له لانه نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب
عندي لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي
لفوات الترتيب كذا هنا وقال مالك رحمه الله الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد كما في قوله تعالى تنبت بالدهن في قوله
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي ولا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا
رؤسكم قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى
على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالراس وهو
اسم لكله لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الراس قوله وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له اي القول بالتبعيض
كلام عن تشهي لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت
الباء التبعيض لوجب التكرار اي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد او الاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق
فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين وكل واحد منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة وهذا رد
لكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا نصار الى الغاء الحقيقة رد لقول مالك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار
الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم
منه تركها في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيان هذا اي بيان انها للالصاق في الاية
وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى
المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي او مسحت بيدي الحائط واذا دخلت في
المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما
يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بجميع الآلة واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم
فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اي المسح غير مضاف الى الراس بل اضيف الى
اليد والواو في قوله وهو غير مضاف للحال والجملة في معنى التعليل كذا اي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح
على الراس والصاقها به وذلك اي وضع الآلة لا يستوعب الراس في العادات ايضا لان اليد لا يستوعب الراس
عادة الا ان على هذا التفسير لا يصح قوله فصار المراد به اكثر اليد فتجعل له الضمير المنصوب في لا يستوعبه
عائدا الى الآلة على تاويل المذكور اي الوضع لا يستوعب الآلة في العادات بهذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح
متناولا لكل الآلة بدلالة لكن في العادة لا توضع الآلة بجميع اجزائها على الراس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعمل
في المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذي يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اي صار
التبعيض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بآلة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق البعض مرادا عملا بالباء
كما قال الشافعي رحمه الله وعبارة شمس الائمة رحمه الله اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضي
الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكمال فيتادى
المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء وذكر في بعض شروح اصول
الفقه لمشايخنا بهذه العبارة في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء في المحل فيتعدى الفعل الى الآلة وهي اليد كانه

واما الاستيعاب في التيمم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة لان النبي عليه السلم قال ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل
وكل منصف يدل على بقاء الباقي على ما كان وعلى هذا الاصل قول الرجل لامرأته ان خرجت من الدار الا باذني انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فما صار ملصقا به لغة وهو الخروج الملصق بالاذن
فصار الخروج الموصوف به مستثنى فصار عاما واما قوله الا ان آذن لك فانه يحمل على مستثنى منه فلا يكون مستقيما لانه خلاف جنسه فيحمل مجازا على الغاية لان الاستثناء مشابه للغاية — مرقاة الوصول

قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل فيه ان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كانه سبحانه
قال وليمسح كل واحد منكم براسه بيده فاذا وضع اليد على الراس جاز لانه وجد المسح ولو مسح بثلاثة اصابع جاز
لانها اكثر الآلة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض بافادة الاكثر لا بحرف الباء وذكر الشيخ في بعض مصنفاته في
اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء متى دخلت محل الفعل كان المراد
الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور
الالصاق به لانه ينعدم كما وجد فانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات
وصف في الفعل وهو الالصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما يراعى لتصور هذا
المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل
بالراس وذلك يتحقق ببعض الراس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض لغة واعلم
ان لمشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقان احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض لم يكن
مرادا لان المفروض في سائر الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا
يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث في
فرض القراءة وصار البعض مجملا فيتعرف بالسنة ومن يوجب ان تقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال بهذا
الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال في الاية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك
اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله واما الاستيعاب الى اخره جواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله
فامسحوا بوجوهكم وايديكم في المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل
ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ومثلها يزاد على الكتاب
فجعلنا الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم
فيجب الاستيعاب وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل
اي الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فينتصف الخلف
تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر
عشرة دراهم فحط نصفها فالحط على خمسة او ابراه عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الجودة والرداءة ثم الاستيعاب
في غسل هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامه على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يشترط
الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في الخف والراس قوله وعلى
هذا اي بنى على ان الباء للالصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن
حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه
لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا
فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الا بقناع او بملاءة فانت طالق فمتى خرجت بقناع او بملاءة لم تطلق ولم
يسقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع او ملاءة طلقت فكذا هذا قوله فاقتضى ملصقا به اي شيئا يلتصق بالاذن
اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه فصار عاما اي صار
الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى يتناول كل خروج وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات بعموم
صفته كما مر تقريره في قوله لا اتزوج الا امراة كوفية وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم لانه اي المستثنى
وهو الاذن خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج الا يرى انه لا يستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الا باذني

فيقتضي

الكلام بالنعم [illegible]
الكلمة [illegible]
ولو اراد ولكن كلما خرجت منع
العموم بعد كل اذن
بك بالخروج فكلما تريد
كذا الى الجامع الكبير الحاله

فانه يستقيم ان يقول الا خروجا باذنى ولو قال الا خروجا باذنى ان اذن لك كان هذه كلاما محتملا قال الشيخ فى شرح
الجامع ولو قال الا ان اذن لك فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لا يحنث
وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله الا باذنى واحتج بقول الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم وقد كان
تكرار الاذن شرطا ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهى الباء فيصير
بمنزلة قوله الا باذنى وفيها تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز واحتج اصحابنا بقول الله
تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم ومعناه الغاية ولان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء
متعذر ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنى للاذن من الخروج وذلك باطل فيحمل مجازه وهو ان يجعل غاية
لان كل الاستثناء مناسب الغاية من حيث ان حكم ماوراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ماوراء المستثنى على خلاف
المستثنى منه فان من قال لفلان على الف درهم الا مائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت فى تسعمائة فيجعل
غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الا باذنى لان حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه شائع لقيام الدلالة
عليه وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله اى بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك
المحذوف هو الخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكانه قال الا خروجا باذنى فصح الاستثناء واما ههنا فليس فى الكلام ذكر
الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى الا ان يؤذن
لكم لان التكرار ثمه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا بل التكرار
عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى فان نوى بقوله الا ان اذن الا باذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل
كلامه لان حذف حرف الالصاق سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق وان نوى فى قوله الا باذنى مرة صحت ايضا لان الاستثناء
يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة فى المعنى فيصدق ديانة لا
قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا فى الجامع البرهانى وغيره **قوله** واما على الى اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان
علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالى او الرفيع ويقال زيد على السطح
لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله فصار
موضوعا للايجاب والالزام فى قوله لفلان على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء كان الاستعلاء
فى لفلان على كناية الايجاب دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع انه دين اى
الثابت دين لا غير لان الاستعلاء فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة محمية لا يثبت
الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فى الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وقوله انه دين
كلام مستانف ولو قيل بالواو لكان احسن وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل
الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لو قال
لفلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم فى الدين ثم انها
قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم كان ملصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها
عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم قال الامام عبد القاهر فى قولك مررت على زيد اوصل الفعل
الذى هو مررت الى الاسم الذى هو زيد كما يفعل الباء كذلك فى قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة وبهذا الوجه
ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة
الحقيقة فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال
والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض

قال الشيخ فى شرح المنار لم يرد وجوب المال عليها بازاء الطلاق مقابلة لا معاوضة ومعاوضة

لان العمل لما تعذر بحقيقتها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال
فى الوجوب ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما
يحتمله تصحيحا للكلام واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله واعلم ان ما ثبت بطريق
المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا لشئ
قبل مقابله وكذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متاخرا
عن صاحبه وصاحبه مقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد من ان يثبت اولا ثم يعقبه
المشروط ثم ان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض
جزء من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة
فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين
ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد اذا عرفت هذا فنقول اذا قالت
لزوجها طلقنى ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شئ وكان الطلاق
رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقنى
ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال
عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على يحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها
ودلالة الحال عليه وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم فانها يحمل على الباء وكما لو قالت طلقنى وضرتى
على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم
كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة فيحمل على الباء بل بينهما
معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزاء لا
معنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل
عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق وان دخله
المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح
ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع والفاء فى قوله فيصلح زائدة وقعت في موقعها لانها لا تدخل
فى خبر ان حتى انه من جانب الزوج يمين يعنى لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه
الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا بان قدر فيه معنى التعليق فيه كانه قال ان
التزمت الفا فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان دخول المال فى الطلاق لا يمنع معنى التعليق واذا كان كذلك يحمل قولها
طلقنى ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف وطلبت
من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث فاذا خالف اى الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث
ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما فى الكتاب على وجه التقريب وفى لفظ الشيخ نوع
اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقنى ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل
هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار
كانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف فينبغى ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث ولا مطابقة ايضا بينه
وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط وفى التحقيق لا حاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس

تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط مثل هو تعليق التزام المال وطلب ايجاد الشرط من الزوج بالثلاث فكان
المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المراه بشرط الطلاق صحيح لما دعته الى صحة المعاوضة
في الاخرى فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير
ولابي حنيفة رحمه الله ان على بمعنى الشرط لان اصلها للزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف
تكلما منى للشرط وصار الحكم للاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا
وهناك لا يجب شي الا بايقاع الثلاث فكذا هنا وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب
لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على الاجابات او العدات
لا يقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزية مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة
الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتني فلك الف
على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع بخلاف الباء فانها للمقابلة فادام ثبتت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل هو الطلاق
ليس بصالح لكن ثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا وانا حملناها على المعاقبة في مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا
ان حملناها على الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب
نصف البدل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب
نقصان البدل اذ لا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما هنا الفائدة لها اكثر في ان يجعل الالف جزاء حتى
لا يلزمها شي ببعض الطلاق ومما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب
سنة على الف دينار جازت الموادعة فان راى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم وان كان
مضى نصف السنة ففي القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم وفي
الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة في جميع المدة والجزاء لا ينقسم باعتبار الشرط
جملة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادعة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه
الكلمة عاملة فيها بحقيقتها واذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم وان كان وادعهم ثلاث سنين
كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة
كانت هنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فيقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات
المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال
وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن شي لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كما قيل فوجب العمل
بمجازه وهو ان يجعل بمعنى الباء **قوله** قال الله تعالى حقيق بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيق على
ان لا اقول على الله الا الحق اي جدير بان اقول والرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق وقال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه فاما اهل التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا
معناه حري بان لا اقول على الله الا الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستعمل على صلة له او هو مبالغة من موسى عليه السلام
في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روي ان فرعون قال له لما قال اني رسول رب العالمين كذبت فيقول انا
حقيق على قول الحق اي اكون قائلا والقائم به ولا يرضى الا مثلي بالناطق به وكذا قالوا في قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
بالله شيئا ان على صلة المبايعة تعالى بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء
في ذلك وقالوا انها بمعنى الشرط **قوله** فانها للتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية تقول سرت من الكوفة الى البصرة
وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى

فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد قال
المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك
وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعيض لانه
ممكن فيها ولم يمكن في قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها
وغير خارج وكذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس اي الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان تبين انها المقصود
وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان وكذا قولك ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى
ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى ولهذا قال ابو العباس معناه ابتداء الغاية فقط وذكر الشيخ في جامعه ايضا ان
كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض وهذا هو المختار الا ان
بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا والى هذا مال الشيخ رحمه الله
تعالى هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه
وذكر في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ومسائله
كثيرة منها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة فجميع ما في يدي صدقة على المساكين
فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله ولو قال ان كان في يدي دراهم الا ثلاثة والمسألة
بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسألة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان
من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسألة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم
الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين **قوله** واما الى فلانتهاء الغاية هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من تقول
سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداه وتقول الرجل انما انا اليك اي انت غايتي
وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد تجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا
تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية
ضمن معنى الضم اذ النهي لا يختص بالاكل فعدي بالى اي لا تضموها الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم
واموالهم قلة مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال او المعنى لا تنتهي اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة
فعل الانتهاء وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل ولذلك اي ولانها وضعت لانتهاء الغاية
استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت
وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا
الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكان
مؤبدا وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التأخير والتأجيل ان لا
يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع
الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين
بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه
فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو
التوقيت وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت
طالق غدا والى يستعمل في التأخير كما يستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر وان لم يكن له
نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن الحسن لان الى للتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة للموجود فلا بد من الوجود للحال

ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر ثبت الالف للحال ويتاجل بعد الثبوت
وعندنا يتاخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما يدخل في البيع لتوقيته يدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير
كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل والتاخير فاما الايقاع فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون
ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة والتاجيل يحول تاجيل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب
لا تقبل الاجل والوجوب بنفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما
يتاجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب وبخلاف اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال و
تقبل التوقيت فيتوقف كالاجارة واما انعقاد اليمين فلا يقبل التاجيل فلم ينصرف اليه والعقد للحال كذا في
الاسرار وبان ما ذكر في الكتاب ان التاجيل لتاخير ما يدخل فيه كتاجيل الدين ومهنا دخل على اصل الطلاق
لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل قوله بعتك بالف الى شهر في الالف الا ان ثبوت نفس الدين
لا يقبل التاجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التاجيل اليه فاوجب تاخيره قوله
والاصل في الغاية الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها
داخلة فيه كالمرفق في غسل اليدين لا بد من ضابط لذلك فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة
قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم يدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن
ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط
فان الغايتين لا يدخلان في البيع والاقرار ولا يلزم على هذا قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء بعد ثبت ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى
لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اي
لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اي المغيا والغاية جميعا
فحينئذ يدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من
ذكر الغاية اسقاط ما وراءها فيبقى داخلا تحت صدر الكلام ولا اسم يتناول موضع الغاية فيتناول الاسم اياه مثل ما قلنا
في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها
لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط بل تبقى داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت
الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيوع المبسوط فان قيل لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو
قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل
ظاهرا ولكن المقصود منه الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر والمرافق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى
ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر وذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا
فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة
الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا فبطل الغاية
وكذلك قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ولو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرات القران من اوله
الى اخره لان الكلام سيق لحفظ القران كله وقوله الى المرافق والى الكعبين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ عامة العلماء
بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها فهذا اي ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا
للجملة يدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار
لان الغاية مهنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد الا ترى انه لو اسقط الخيار

في الثلاث عنده وبعد اي مع كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها فيبقى داخلة تحت الحكم كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية
لان الاجل للترفيه ومطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفيه وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لا تدخل في مدة
الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض ومطلقها لا يوجب الا ادنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول والاجل الجهالة
تفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك لمد الحكم الى موضع الغاية وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
لا يدخل الغاية في مدة الخيار لان العقد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان
الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر داره الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة
لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي عليه السلام حين علم الوضوء الذي
لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء كذا ذكر في المبسوط والاسرار وذكر القاضي الامام في
اخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرافق قرن بالغسل والكلام
اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم التغيير بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة
واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان للايجاب الى غد لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد ولان مسئلة اليمين لا رواية فيها على طريق ابي حنيفة رحمه الله ولا اعتماد على
رواية الاصل دون رواية الحسن قوله وكذلك في الاجال في الايمان اي وكما يدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا
من المعنى يدخل الاجال المذكورة في الايمان ايضا بان حلف لا اكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا
في رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضي التابيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة ولان
الكلام في اصل الوضع لا يقتضي العموم والتابيد بل مطلقه يتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول ادنى
ما ينطلق عليه الاسم الامساك وانضاوه للتابيد في قوله لا اكلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل الوضع فكان
عدما في حكم الغاية لان كون الغاية للمد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمد الحكم
بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا يدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال والله لا اكلم فلانا الى الليل او الى الغد بخلاف
اسم اليد فانها تتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ووقع في بعض النسخ وكذلك في
الاجال والايمان وفي بعضها في الاجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله في
رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الاجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضي ان يكون الاجال داخلة
في الجملة عنده رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق قال
شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في
موضع الغاية شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اولا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله لفلان علي من درهم الى عشرة
لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب
اليه فلا يدخل وقالا يدخل الغاية الاخيرة كالاولى لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا يتحقق للعاشر الا بوجود تسعة
اخرى قبله كما لا يتحقق للاول الا بوجود ثان بعده ولا يكون كل واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك هذا
في الطلاق يعني ما ذكرنا من عدم دخول الغاية الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة
الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين وذكر الشيخ في بعض نسخه في هذه المسئلة فما تقولان انه جعل المشروع
غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة

اى بوصوالاول والثالثه

فلا بتم حتى توجد او وجودهما بوقوعها فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا انقضى دخولها في المعنا واما دخل لا ولى
الى الغاية الاولى عند ابى حنيفة رحمه الله للضرورة وهى انه لما وقع بين الاولى والثالثة منه فيكون ما بين الثانية
على حقيقتها لا تتصور الا بالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى ليصير من ثانية ولم تقتض دخول الثالثة لان الثانية
ثانية بلا ثالثة وحملنا بالغاية الاولى على مجازها على حقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الا
فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية
تلغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجرها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا باللفظ وقد جرى في مسئلة
العادة ما يحتمل الثبوت لان العادة قد تدخل في الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا اذا قال لآخر كل من هذا الطعام
الى عشر لقمات كان له ان ياكل اللقمة العاشرة ولو قال اشتر لى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة
عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا
الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجرى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان
الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار لانه اخبار فتبتنى صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت التسعة
لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل بحثه بدلالة الحال فبقى الامر على ظاهره كذا في الاسرار **قوله** واما في للظرف
هذه الكلمة تجعل ما يدخل من عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم
قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل
زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية
الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها للظرف
بنيت مسائل اصحابنا رحمهم الله فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب
مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق
غدا او انت طالق في الغد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لان حرف في واثباته في
الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وبين قوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد
اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه
حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى اخر
النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء على ما ذكرنا في موضعه اى في شرح
الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول
حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول
به حتى اذا اخبرت بالذى عملت به ما عملت بالمفعول به فعلت في مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته يوم
الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم تقل الذى سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى
وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق
قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا
بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما اذا قال في غد فهى
نية ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه فاما اذا قال في غد فموجب كلامه
الوقوع في جزء من الغد مبهم والبه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى اخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه
لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع

فيدوم استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال لئن
صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان
نوى الصوم من الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك **قوله** واذا اضيف اى قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت
طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال حيث ما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشئ
بمنزلة الوصف وما كان وصفا لشئ لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا
وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الاماكن فاذا لم يصلح
مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر
كائن تنجيز بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا
اضافه الى زمان معدوم في الحال امكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال الا ان يراد به اى بقوله في الدار
مثلا اضمار الفعل بان اراد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه او ذكر
المسبب واراد به السبب اذ الدخول في الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ما نوى محتمل كلامه
فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا في الكلام واذا كان مضمرا كان في معنى الشرط لما سنذكره واذا قال انت طالق في
دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقة في فيحمل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف
مقارنة بجوانبه الاربع فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده
ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا
قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يحمل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس
بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو
قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت
طالق ان تزوجتك فتزوجها تطلق كذا في اسرار الفاضل للامام فخر الدين والضمير في قوله لمعناه راجع الى ما يرجع اليه ضمير
حمل وهو حرف في والباء للسببية اى حمل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار معناه او الضمير راجع الى المقارنة
ما ويل القران والبا بمعنى اللام اى حمل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة وعلى هذا اى على ان في تصير بمعنى الشرط
بنيت مسائل في الزيادات قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة
الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله
فانه يقع الطلاق في الحال لان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل
على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح في صفة
الوجود ونضع ليصير بمعنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به
فانه يصح شاء الله كذا ولم يشأ كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن فكان اضافته
الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها تحقيقه الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضد
لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا و تنجيزا
فيقع الطلاق في الحال ويشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب
عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى
قدرنا انها لمن الغابرين والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة

المشيه والاراده فلا يقع الطلاق باضافته اليها **قوله** الا ان علم الله استثنا من قوله لا يقع لانه اى العلم تستعمل
المعلوم استعمالا شائعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابى حنيفه ويراد به معلومه ولهذا لو حلف بعلم
الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم
الله تعالى محقق لا محاله واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون
الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه قال شمس الائمه في اصول
الفقه فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول ويستعظم شيئا هذا قدرة
الله قلنا صح هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف مقام المضاف اليه فيفهم المقدور من المضاف
المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا يرى انه يجوز ان يقال
الله معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا **قوله** وعلى هذا اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حمل على مع في هذه
المسئله عند النيه واذا قال لفلان علي عشره في عشره دراهم يلزمه عشره دراهم عندنا الا ان ينوى معنى مع
فيلزمه عشرون وقال زفر يلزمه عشرون بكل حال وقال الحسن يلزمه مائه لان العشره في العشره في متعارف
الحساب مائه فيحمل عليها الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زياده المال وعشره دراهم وزنا وان تكثر
اجزاؤها لا تصير اكثر من عشره وزفر رحمه الله يقول لما تعذر الحمل بحقيقه هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفا لمثله بلا
شبهه حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنه والجمع قال الله تعالى فادخلي في عبادي اى معهم وانا
نقول جهه المجاز ههنا متعدده فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال الله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل اى عليها وقال تعالى وارزقوهم فيها اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه
فيلزمه عشره ويلغو اخره الا ان يقول عنيت هذا وهذا فحينئذ يحمل على ما نوى لانه تشديد عليه واستعمله بمعنى مع اى
الواو وفيه تشديد عليه فيصدق ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشره على عشره ولا على
عشره من عشره فكان معنى المقارنه متعينا فوجب الحمل عليه من غير نيه كما قال زفر لانا نقول المال لا يجب بالشك
لان البراءه اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز وايجاب الزياده من غير قصد
قوله وكذلك اى ومثل قوله لفلان علي عشره في عشره قوله انت طالق واحده في واحده في انه يعتبر المذكور
الاول عند عدم النيه فيقع واحده سواء كانت المراه مدخولا بها او لم تكن وبقى ارادة مع او الواو الا انه
اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فيقعان جميعا واذا اراد الواو يقع ثنتان في
المدخول بها وواحده في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحده وواحده **قوله** ومن ذلك
اى ومن باب حروف الجر او من باب حروف المعاني حروف القسم والقسم جمله انشائيه تؤكد بها جمله اخرى
ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تاتي بالمقسم عليه فتقول احلف بالله
لا افعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر اخر نحو لا افعلن الا انك اكدته ونفيت عنه
الشك بان اقسمت عليه ومنها الباء والواو والتاء فانها مستعمله في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع
الا يرى انها تستعمل في غيره ايضا وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل
في غيره وما يؤدي معنى القسم كما سنبينه واما الباء فهي التي للالصاق اى الباء التي في القسم ليست بحرف
موضوع للقسم بل هي الباء التي للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوها
فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما
حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لا افعلن مريدين احلف بالله او اقسم بالله فكانت الباء داله على فعل محذوف ولذلك

في سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف في بالله لا افعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل
قوله بالرحمن بالرحيم وبالقدوس لا افعلن والصفات مثل قوله بعزه الله وبجلاله وبعظمته وكبريائه فلم يكن لها
اى للباء اختصاص بالقسم يعني لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الالصاق لانها موضوعه له لم تكن مختصه بالقسم
لان الالصاق لا يختص به فاما الواو فانها استعيرت في القسم بدلا عن الباء لمناسبه بينهما صوره ومعنى كما ذكر في الكتاب
وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض من الفعل ومن ثم جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا في بعض
شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز لانه اى الواو استعير للباء توسعه لصلات القسم اذ
الحاجه دعت الى الاستعاره في باب القسم لكثره دوره على الالسنه لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو
لصار الواو مستعارا لمعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا الالصاق كالباء فتصير الاستعاره عامه في
بابها اى في باب استعاره الواو للباء لانه يلزم حينئذ صحه استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد
بالجر وبعت هذا العبد والف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد ولانه خروج عن الغرض
اذ الغرض بها اى باستعاره الواو للباء المخصوص بباب القسم اذ الداعي اليها وهو الحاجه الى التوسعه مختص به
قوله ولشبه قسمين يجوز ان يكون كلاما مستانفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى
قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطه صار كانه قال احلف بالله ثم قال
والله بخلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يمينا واحده ويجوز ان يكون معطوفا على قوله
اى لوجه اظهار الفعل صارت الاستعاره عامه ولشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره
قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز
عنه اولى وكان الشيخ انما قال لا يحسن اظهار الفعل ولم يقل لا يجوز اشاره منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل
ولكن يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض ولا يدخل اى الواو القسم في الكنايه اى في الضمير لا يقال وك لافعلن قال
كان لفظ الكنايه في اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعني الكاف عن غير الضمائر ثم
استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقه الابدال في نحو تراث وتوريه وتجاه وتخمه وتهمه اذ الاصل
فيها وراث فعال من ورث ولانه وووراه فوعله من ورى الزند يرى وريا اذا خرج ناره ووجاه من الوجه
ووخمه من وخم الرجل وخامه اذا لم يهنا الطعام له ووهمه من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن وذكر في
شرح الفصيح الشاطبيه ان الناس اختلفوا في التوريه فذهب البصريون الى انها مشتقه من ورى الزند وهو الضوء
الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوعله كدوخله وحوقله فابدلت واوها تاء على طريقه تجاه وتخمه
وقلبت ياوها الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الكوفيون وزنها تفعله كتتفله في تتفله وضعف ذلك لقله هذا
البناء وشذوذه وقال بعضهم هي تفعله كتوصيه فتحت عينها وقلبت ياؤها الفا وقد فعل ذلك في ناصيه وجاريه
فقيل ناصاه وجاراه في لغة طي وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده في توصيه وتوقيه وقال صاحب الكشاف
التوريه والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الوري والنجل ووزنهما بتفعله وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيين
قال وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزه وهو دليل على العجمه لان افعيلا بفتح الهمزه عدم في اوزان العرب فتبين بهذا ان
الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط ثم الشيخ رحمه الله وكد ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد
وذكر الجوهري في الصحاح وجها اخر فقال اتكلت على فلان في امري اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو يا لانكسار
ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك
العله توهما ان التاء اصليه لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال نحو تكله لا سما التكله والتكلان والتخمه والتجاه

والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلد وتخيمه ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فيثبت في التصغير والجمع وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال ومن تقلب تاء غير حسب كثيرا نحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين فيقلب احدهما الى صاحبه ليقع الادغام ولا يجوز تالرحمن وتالرحيم وقد حكى ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة ولكنه شاذ لا يؤخذ به **قوله** لكنه اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة وحاصله ان الخفض في القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه في قولهم آلله ما فعلت كذا وقولهم لاها الله احتج الكوفيون بان العرب الله لتفعلن يقول المجيب الله لافعلن بهمزة واحدة مقصورة في الثانية فتخفض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا وقد جاء في كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقد حكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطالح اى الا اكن مررت بصالح فقد مررت بطالح وروى عن رؤبة بن العجاج انه اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفي الشواهد على ذلك من الاشعار كثيرة واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل في حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما تعمل مع الحذف في بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداه على الاصل ولا تمسك لهم فيما ذكروا لان الجواز في قوله الله لافعلن ثبت مخالفا للقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز في غيره لشذوذه وقلته وكذا ما حكى يونس وما روى عن رؤبة وما نقل من الاشعار في ذلك كلها من الشواذ التي لا يعتد بها فلا يصح التمسك بها كذا في كتاب الانصاف للانبارى وذكر الامام عبد القاهر في المقتصد واما حذف حرف الجر الذي هو الباء في الله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فتنصبه فيقال الله لافعلن كانه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك بيت الكتاب • الا رب من قلبي له الله ناصح • ومن قلبه لي في الظباء السوانح • والتقدير الا رب من قلبي له ناصح بالله والوجه الثاني ان تضمر وتبقي الجر فيقال الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا والله قال صاحب المفصل ايضا فعلى هذا لا اختلاف في المسئلة او الخلاف في الاولوية لا في الجواز **قوله** وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف القسم جائز فيه اذا قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كما ذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار كانه سكت واستانف الحلف بقوله الله لا افعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف في اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كانه قال والله المعبود الحق المقصود لا اكلمك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة ولو قال والله الرحمن لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد واحدا في كلام المتكلم وسمعته فلا تتعدد الهتك ولو قال والله والرحمن لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه فاتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدة وكذا عكسه وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان غيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعدد الكفارة لانها جزاء الهتك وصار كل المقسم به بمنزلة يمينين وان كان البر واحدا الا ان ينوى بالواو في والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصار كانه سكت ثم استانف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمرو اى وبعمرو وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان مؤكدا للاول كانه سكت عنه ثم استانف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزم بالهتك الا كفارة واحدة **قوله** واما ايم الله الى آخره اعلم ان قولهم في القسم ايمن الله

لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد يدل عليه ان التقدير في قولهم ايمن الله على ايمن الله اى ايمان لله او ايمن الله يميني وقد جاء جمع يمين على ايمن كقوله ياذ لها من ايمن واشمل وكقول زهير فتجمع ايمن منا ومنكم • بمقسمة تمور بها الدماء • والاصل في همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليس بجمع يوضحه انهم قالوا في ايمن م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظير له في كلامهم ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد ايضا مثل آنك واشد ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرها وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف وذكر الامام عبد القاهر في المقتصد ان الاصل في همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ام الله لان اللام محذوف من ايمن وقد دعاهم الحرص الى التخفيف لكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان اجحفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله مال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايمن الله عند سيبويه اشتقت من اليمين ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم مفرد مشتق من اليمين عند آخرين فتبين ان ما ذكره الشيخ ان ايم الله صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول اخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره **قوله** واما لعمر اذا قلت لعمرك لافعلن مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي او ما اقسم به فهذا يجري مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كما لا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم يات باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت اى بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى وهو في الاصل مصدر من عمر الرجل من حد علم اى بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك **قوله** ومن هذا الجنس اى من قسم حروف المعاني اسماء الظروف الحقها بحروف المعاني لمشابهتها بالحروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسم اخر كالحروف اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع الا ترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تطليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل بها وكذا اذا قال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما وذكر في الهادي للشادي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهو حرف وان كانت متحركة العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وذكر في الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤوني معا واما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء ولان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم ودل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكذا امكن ان تقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اى في حضرته وقبل للتقدم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحة الكلام في قوله لعله تحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يتوقف على وجود المسيس بعده

وصحة الايمان في قوله تعالى امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لا يتوقف على وجود الطمس بعده
بل يستفاد به الامن عنه فاذا قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار
بعد او لم يدخل قدم فلان او لم يقدم اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال انت طالق
واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة
وهو معنى قوله وحكمها اى حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعنى في الصورتين والاصل في تخريج هذه المسائل شيئان
احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور
اخرا فاذا قال جاء زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون
القبلية صفة لكذا وكونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ
فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك
ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع في الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في
الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم نقيدها بهذا الوصف
لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة
تقع عليك واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس في وسعه تقدم الثانية وفي وسعه القران
كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعده
واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فيقتضى تاخير الاولى وليس في وسعه ذلك بعدما اوجبها ففى وسعه
الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة
للثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التاكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد
الاولى التى وقعت عليك وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلا نعت للمذكور اولا
فكانه قال درهم قبل درهم اخر يجب على ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قد وجب
على ولو قال درهم بعده درهم او بعد درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لا
يفهم من الكلام الا هذا وفي قوله بعد درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا
يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا في المبسوط فيثبت بهذا ان المصنف ما الطلاق في قوله وحكمها في الطلاق ضد كلمة
حكم قبل احترازا عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح الجامع الصغير والمبسوط لان الخضوع يدل
على الحفظ كما اذا قال لاخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم الاستحفاظ وكما لو قال لنا شد الضالة لا تطلب ضالتك فانها
عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى وكما لو كان رجلان في مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الاخر
حفظه حتى لو تركه كان ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة يدل على الحفظ وفي المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم
كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون
اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهو دين لان قوله عندى محتمل فيفسره
باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ يدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال
لامراته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا
وقال زفر تطلق ثلاثا في ثلاثة ايام في المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه
موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك يتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق في كل يوم ولكنا نقول
صيغة كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق في كل يوم وهى بالتطليقة الواحدة تتصف به في الايام كلها واما جعلنا كلامه ايقاعا

لفروع تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف
قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا
له فيتجدد الايقاع لتحقق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى
فهو كما نوى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في وكذا قوله انت على كظهر امى كل يوم ينبغى ان يكون على الخلاف
يتجدد في كل يوم ظهار عنده وعندنا هو ظهار واحد ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظهر امى ابدا ولو قال
في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل
لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال في كل يوم انت على كظهر امى في هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل وهذا
اى التفرقة التى ذكرنا بين حذف الظرف واثباته لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان
الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار واحد فاذا اثبته اى لفظ الظرف
بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل
يوم فتستدعى مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على ما قلنا في مسئلة الغد من التفرقة بين حذف في واثباته
على مذهب ابى حنيفة رحمه الله وهذه المسئلة تؤيد مذهبه في مسئلة الغد فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا في مسئلة الغد
بين حذف في واثباته وههنا فرقا بين حذف الظرف واثباته فما وجه الفرق لهما في الموضعين قلنا وجهه ان الغد
ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون
ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد ويجوز ان يكون ظروفا متعددة نظرا الى ما
اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا ياخذ حكم المضاف اليه فما دام لم يذكر حرف في او ظرف اخر وقع عليه الفعل جعل
ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف في او ظرف اخر اشتغل عن الفعل عنه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل
ظروفا متعددة عملا بالشبهين قوله ومن هذا الباب اى من باب حروف المعانى حروف الاستثناء سماها حروفا
لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع وهى عشرة الا وغير وسوى وسواء ولا يكون
وليس وخلا وعدا وما خلا وما عدا وحاشا وزاد ابو بكر السراج لا سيما وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير وزاد
بعضهم بله بمعنى دع وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمها كلام فيه عموم كما يكون فيما قبل الا فيهما
من معنى النفى على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلتا على ما هو مثبت فصيرتاه نفيا فاذا قال اعتقت عبيدى
ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما
كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف واصل ذلك الا اى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء
في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في ساير الابواب
هو الحروف لا الاسماء ولا الافعال كحروف الاستفهام وحروف النفى وحروف الشرط فكذا في هذا الباب ومن ذلك اى
وما يستغنى به غير وهو من الاسماء لدخول علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة وتستعمل صفة للنكرة
لانه نكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم في قوله تعالى غير المغضوب
عليهم على احد التاويلين لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصود على معينين وهو بمنزلة النكرة كقوله
ولقد امر على اللئيم يسبنى وتستعمل استثناء لمشابهته بلفظ وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله في
المشابهة بعد الا مقام على ان اضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله عليه السلم الناس كلهم موتى الا العالمون وقول الشاعر وكل اخ مفارقه اخوه
لعمر ابيك الا الفرقدان اى غيرهما ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة درهم لان الا بمعنى غير

فصار كانه قال علي مائة من غير درهم وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب
وفاسده يلزمه تسعة وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب ولما استعمل استثناء فلا بد له من اعراب لانه اسم
جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير
زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا على ان
زيدا لم يجئ والثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة وقد يقع بمعنى لا ايضا
فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فمن اضطر جائعا لا باغيا ولا عاديا وكذا غير ناظرين اناه غير محلي
الصيد لفلان علي درهم غير دانق اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الزمان درهم تام على وزن دانق فاكد المقر
ان الواجب عليه ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة والدانق بالفتح والكسر
قيراطان والجمع دوانق ودوانيق وما نحن فيه من الفصل الى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء
المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل
وذلك بطريق البيان وبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب والحاصل ان بيان هذا يأتي في باب البيان
قوله وسوى مثل غير يعني في انه يستثنى به قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى ولذلك لا يكون
استثناء اداة وقع بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا والفرق بين غير وسوى ان غيرا
لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول مررت برجل مثلك وسوى
ظرف مكان منصوب ابدا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير وبيان ظرفيته
ان العرب تجري الظروف المعنوية الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزلته في الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك
وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي
سواك بخلاف غير قال الامام عبد القاهر ومما لا يستعمل الا ظرفا سوا لا تقول في السعة هذا لسواك ولا على سواك وانما
تقول من سواك وبرجل سواك فيجريه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقديره كانك قلت قام مكانك
ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك هذا الذي ذكرنا هو مذهب سيبويه ومن تابعه من البصريين وذهب الكوفيون
الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي ولم يبق سوى العدوان دناهم
كما دانوا وبقول الآخر ولا ينطق المكروه من كان منهم اذا جلسوا منا ولا من سوائنا فلو لزم ظرفيته سوى وسواء لما
ارتفع الاول ولما انجر الثاني والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم
يستعملوه في هذه الحالة الا ظرفا على قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير قال الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه
ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسوائك اي غيرك كذا في الصحاح
ولو ذكرنا مسائل الجامع في فصل من فلا نعيدها قوله ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط
ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على
كينونة ما بعده شرطا قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تتعلق وقوعها
بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل اي حرف ان على كل امر اي شأن معدوم لانه
للمنع او للحث ومنع الموجود والحث عليه لا يتحقق على خطر اي تردد بالنظر الى العادة بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو
احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كمجيء الغد قال الامام عبد القاهر هاهنا ان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان

مجرى الظروف م

ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت او لم تخرج
والجزاء موضوع بان على ان احد الامرين مفتقر الى صاحبه في وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر قوله
ليس بكائن لا محالة بل كد قال شمس الائمة الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته
ولا يعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في قوله تعالى ان امرؤ هلك وان
امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يعقب
حرف الشرط هو الفعل دون الاسم واثره اي اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اي يمنعها عن انعقادها علة للحكم
الى ان يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة وعند الشافعي رح اثره
منع الحكم عن العلة لا منع العلة عن الانعقاد وبيانه في الكلام قد مر شرحا بعد ان شاء الله تعالى وعلى هذا اي على ان للشرط
المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق فلا تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان للشرط
وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة
فانت طالق ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل
موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان
قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار ولا يقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم
قبل الموت حتى حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول هو امر حكمي
ولا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق
الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق والاعتاق في هذه
الحالة شرعا وان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت فتفعل التطليق
يتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك
فقد وقع اليأس عن فعل التطليق وجه الظاهر ان الايقاع من حكم الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها
لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق قبل موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ولا ميراث للزوج لان
الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وهو معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فيناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون
الا مستقبلا مجهول الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا
غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر
كبيت الكتاب ترفع لي خندف والله يرفع لي نارا اذا خمدت نيرانهم تقد قال والاختيار ان لا يجزم بها لانهم
وضعوها على ما ناسب التخصيص وبعد من الابهام الذي يقتضيه ان الا تراك تقول آتيك اذا احمر البسر فتعين له
وقتا آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر البسر لم يستقم لان احمرار البسر مستيقن ليس
بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا يكون موضوعا على تعليق
خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت قال ومن جازى بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك
لما تعلق بوقت خروج الآخر كان هذا سببا له فدخله معنى الجزاء ونظيره اذا في معنى المجازاة دخله ولا يجزم به
الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم ثم لا يجزم به قوله يجازى بها اي بكلمة اذا يجازى بها مرة ولا يجازى بها
اخرى اي تستعمل للشرط وتترتب عليها الجزاء مرة وتستعمل للوقت مرة والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا

استعملت في احدى المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره والى هذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت
وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى والى هذا ذهب ابو يوسف ومحمد والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق والمجازاة بها اي بكلمة متى لازمة
في غير موضع الاستفهام وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خروج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط
والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط
معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائز ثم لم
يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا يدخل للوقت اي لافادة الوقت الخالص على
امر كائن اي موجود في الحال كقوله، واذا تكون كريهة ادعى لها، واذا يحاس الحيس يدعى جندب، او منتظر لا محالة
كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان ذلك سيوجد قطعا وتستعمل للمفاجاة اذا المفاجاة من الكائنة بمعنى الوقت
الطالبة ناصبا لها وجملة ما تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدا وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجاة في
عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره لقوة ما فيه من الدلالة عليه والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب
اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة
والمفاجاة لا تحتمل معنى الشرط بوجه قال الامام عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا في قوله تعالى وان تصبهم سيئة بما
قدمت ايديهم اذا هم يقنطون فهم مبتدا ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا
المفاجاة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به فاذا هو عبد معناه مررت فحضرني هو عبد
فاذا هو بمنزلة قولك فحضرني ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله تعالى اذا هم يقنطون
في موضع جزم لو قوعه موقع يقنطوا اذا قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا واذا كان كذلك اي اذا كان اذا مستعملا
فيما ذكرنا من المعاني كان مفسرا اي معلوما من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم
يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط هو متردد الوجود في المستقبل على ما مر الا اذا لكنه قد يستعمل
في الشرط مستعارا اي مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت ولا يقال حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول لا نسلم ان هنا في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي واذا ثبت
ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق ثم استدل بالحكم
فقال الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط
لبطل المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم
انه للوقت حقيقة ولا يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت
عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كان ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها
واحتج الفراء وهو ابو زكريا يحيى بن زياد الفراء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من
الفضلاء يوصي ابنه واوله، اجميل اني كنت كادم قومه، فاذا دعيت الى المكارم فاعجل، اوصيك بالتقى الذي
لك ناصح، طبن بريب الدهر غير مغفل، الله فاتقه واوف بنذره، واذا حلفت مماريا فتحلل، واستغن
ما اغناك ربك بالغنى، واذا تصبك خصاصة فتجمل، اعراب فاعل للاعز الاجلل،
وفي بعض الروايات ابني ان اباك كارب قومه من كرب الشيء اذا دناه اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح طبن
بريب الدهر غير مغفل من عقلت الابل اي شددت عقاله والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته اي
كرم قومه فاعمل بنصيحتي فانه بصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع عن العلم بها ممن نصائحي ان تعد نفسك غنيا

بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا تصبك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من
غير جزع وشكوى او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك او معناه
كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا اي معناه انه تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
وكلمة اذا اذا كانت لمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد
والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا لمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف
متى لانها لا تستعمل الا في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها وان قيل ينبغي ان يحمل
على خبر سبق الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهو الدخول في
الامور الكائنة اذا كان لمعنى الوقت كما ذكرنا وذكر في بعض الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على
انه لمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجيء لمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط الوقت عنه وليس في البيت
دليل على ذلك الا ترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى
الوقت قوله وكذلك اذا ما يعني لا يعترف الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام الا ان دخول
ما يحقق معنى المجازاة بالاتفاق بين البصريين والكوفيين وما هذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان يجعل الكلمة
التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما تضاف
الى الجمل غير عاملة فجعلت ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كما في كتاب
بيان حقائق الحروف قوله واما متى فللوقت متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن
معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او
يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها فهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم
ولهذا المعنى جعل ان في الشرط اذ كان اللازم في قولك متى تاتني اكرمك ان تقول ان تاتني يوم الجمعة اكرمك
وان تاتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة بحيث موضعه بمتى لتحصل المقصود والفضل بين اذا ومتى
ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لما تتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت
واذا اذن للصلوة قمت ولا يصلح في مثله هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا
معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقتا دون وقت فلذلك كان مشاركا لان في الابهام لتردد ما دخل عليه متى بين
ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان فلزم في باب المجازاة يعني فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة
به لازمة في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه واما في موضع
الاستفهام فانما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم
اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن الايقاع وقوله
متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متى ما يعني كما عرفت حكم متى في الشرط
فكذلك حكم متى ما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصيره للجزاء المحض ولا يصلح للاستفهام ومن وما يدخلان في هذا الباب
اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وحقيقته ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما
مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسر او متعذر ومن وما يؤديان
هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابا مناب ان فقيل من ياتني اكرمه وما تصنع اصنع والمسائلة فيهما
كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن فله راس من دخل منكم الدار فهو حر وما اذا
كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل ما يسبح من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها ما يفتح الله

وقد روي عن ابي يوسف ومحمد لو قال انت طالق لو دخلت الدار ... لو دخلت الدار لم يقع ... وكذا لو قال انت طالق لولا صحبتك وما اشبه ذلك
في معنى الشرط وذكر في السير الكبير بابا بناه على هذه الحروف التي ذكرنا

للناس من وجه فلا تمسك لها ولا تعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق
الحروف قوله وقد روي عن ابي يوسف الى آخره اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين
المتباينتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى في كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقا او تقديرا الا ان لو للماضي
تقول لو جئتني لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الماضي لما تعلق وقوعه بوجود الاول
واشبه الاول لان الفعل في الزمان الماضي اذا عدم استحال ايجاده بعد فكان الثاني ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به
فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق
لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق
بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو واخواتها كلها اي ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال كان تعالى لو استقبلت
امرك بالتوبة لكان خيرا لك اي ان استقبلت وقال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اي وان اعجبكم ولو
كره الكافرون ولو كره المشركون كان ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا ان كنت قلته فقد علمته وما ذهبوا اليه
مذهب الفراء من النحاة وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار
رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف رح قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد
رحمه الله وكذا لم يذكر شمس الائمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله والى ان هذه المسئلة
من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روي وقوله لان فيها معنى الترقب اي الانتظار معناه اذا كان الفعل الذي بعدها بمعنى
المستقبل لانه حينئذ يصير منتظرا فيتصور فيه الترقب ثم اللام تدخل في جواب لو لتاكيد ارتباط احدى الجملتين
بالاخرى قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ويجوز حذفها كقوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا ولا يدخل الفاء
في جوابه لان الفاء انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لا تعمل الجزم لانها للماضي والجزم يختص
بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال
كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا يدخل في جواب لو كما ان الواو لا يدخل في جواب ان قال صاحب
كتاب بيان حقائق الحروف هو كما قال الاهوازي ان الفاء لا يدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء
فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار
فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما
بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان
العامة يخطئ ويصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لامرأته زنيت بفتح التاء وللرجل زنيت بكسر التاء يجب حد القذف في
الصورتين لما ذكر قوله وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك لولا لامتناع الشيء لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا
لتخرج عن امتناع الشيء لامتناع الغير وتسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا
زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما لطول الكلام
بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل في جوابها اللام للتوكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك
او لولا حسنك او لولا حبك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احد الجملتين المتباينتين بالاخرى في امتناع
الجزاء واثر الشرط هو الربط والمنع الا ان في الشرط الحقيقي يتوقف وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا توقف الجزاء اصلا لانه
لا يستعمل في المستقبل ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة في اصول الفقه وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام
عن الايجاب ولا عبارة حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى انه لو زال حسنها او مات زيد في قوله انت طالق لولا
حسنك او لولا زيد لا تطلق وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمه الله في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او لولا حسنك

آمنوني على عشرة من اهل الحصن فان ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال آمنوني وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى الامام ولو قال
بعشرة مثل قوله وعشرة ولو قال في عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام

لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكره ابو الحسن الكرخي رح في مختصره وعن محمد رح في قوله انت طالق لولا دخولك الدار
انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله وذكر اي محمد رحمه الله في السير الكبير بابا الى آخره قال شمس الائمة
في شرح السير الكبير اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال امنوني على عشرة من اهل هذا
الحصن على ان افتح لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو آمن وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله امنوني
والنون والياء كناية عن المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه
فعرفنا ان العشرة سواه ثم الخيار في تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه حافظا من امانهم لان على
للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم بعدما استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذي حظ باعتبار
انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن يتناوله الامان منهم باعتبار ان
التعيين في المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه ولو قال امنوني وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولعشرة سواه
لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيص على ان العشرة سواه فان لم يكن في
الحصن الا ذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم وان
كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل نفسه حافظا في امان العشرة
وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان فاليه التعيين وان رأى ان العشرة من
النساء او الولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة
من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك
اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة رح ولكن هذا غلط زل به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة
آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف العطف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنوني
وعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله آمنوني بعشرة بمعنى بعشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانه
وهذا لا معنى له في هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح امنوني فعشرة ولو قال امنوني ثم عشرة كان هذا
والاول سواء والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا تبين ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه
بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي ورأيت مكتوبا
على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني
استغنى عن ذكره ثانيا والباء يفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى تنبت بالدهن وكقولهم خرج زيد
بسلاحه ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد اي كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم
اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصور على معنى العوض بل هي لمعان جمة فافهم ولكن الموجب للقول
بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر
الى تلك المسئلة وحدها فغير فاسد على ما ذكرنا ولو قال اينكم على ان آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان
تؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في للظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة الذين التمس الامان
لهم فلا يتناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو آمنا في احد عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل
نفسه في جملة العشرة فان قيل فقد جعل العشرة ههنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه
الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا بالطريق الذي قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد
العشرة الذين تؤمنونهم فان قيل اذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغي ان يحمل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلي في عبادي

او بمعنى على كقوله تعالى في جذوع النخل وباعتبار الوجهين ثبت الامان لعشرة سواه قلنا الكلمة للظرف حقيقة
فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك في ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلهذا لا نحملها على المجاز ثم الخيار في
التسعة الى الامام لان في راس الحصن لا يدخل بنفسه احد العشرة فكذا الاختيار لمن سواه من العشرة في التعيين لاختياره
وهذا لانه جعل نفسه داخلا في امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على ان يكون معينا لهم وقد نال ما سال فبقي
الامام موجبا الامان للتسعة بغير اعيانهم فالخيار اليه في بيانهم ولو قال آمنوا لي عشرة من اهل الحصن فله عشرة غيره اي
عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة آمنون وهو فيء لانه ما استامن
لنفسه شيئا وانما استامن لعشرة منكرة ولكن بقوله لي شرط لنفسه ان يكون داخلا ولا يمكن ان يجعل داخلا على
وصف مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يتحقق منه فعرفنا انه داخل على ان يكون هو المعين للعشرة ولنفسه فيما وراء ذلك كبعض
عشرة اذا لم يتناوله الامان نصا فان عين نفسه في جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين
عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فيئا كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه امنوا لاجلي عشرة او احيوا
لي حق نفس عشرة تؤمنونهم وروي ان مثل هذا وقع في زمن معاوية وكان الذي سعى في طلب الامان للجماعة قد
آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشيء فاخذ وقتل وقيل
صاحب القصة ابو موسى الاشعري وذلك في زمن عمر رضي الله عنه استامن الهرمزان سابور ملك السوس لعشرة من اهل بيته
ونسي نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه الله وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا
الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب قوله ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني كلمة كيف اسم مبهم
غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال فانه وان
لم يكن ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد معناه على اي
حال هو اصحيح ام سقيم قاعد ام قائم الى آخر ماله من الاوصاف واذا قلنا انه لما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه
متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا
لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد كالصحة والسقم والشيخوخة
والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع
منك بخلاف متى تجلس اجلس واين تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا
معنى يتصور وقوع الشرط عليه وذكر في الصحاح اذا ضممت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل واذا
ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة
ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة رجعية والمشية اليها
في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج فثلاث
بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر وعند ابي يوسف ومحمد
لا يقع شيء عليها ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند
ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط
فلو شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو على قياس قولهما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وعبارته في كتاب [illegible] انهما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون
مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شيء ما لم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق
اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل توضيحه ان الرجعة من اوصاف الطلاق

فيكون متعلقا بالمشية كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية كان من ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق لا يقع بلا
وصف لا ينفصل وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا
اليها وابو حنيفة رحمه الله يقول انما يتأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع
الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير
المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو تفويض الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل
وفي المدخول بها لها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله بان يجعل ما شاء [illegible] على ما عرف فيصح
تفويضه اليها فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف
المراة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا فينبغي ان لا يدخل في
تصرف المراة بقوله كيف شئت قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم المثنى اليه وان كان الواحد لا يتبدل في نفسه
حقيقة ثم بانضمام المثنى يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة وصار مؤثرا في الحرمة الغليظة فصار في معنى الصفة
فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف توضيحه ان الاستخبار عن وصف الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود
اصله تقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويض المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال
كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف بخلاف قوله كم شئت لانه
الكمية استخبار عن العدد فيقتضي تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد في المفردات الواحد الا ترى ان من
قال لآخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد وبخلاف قوله حيث شئت او اين شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق
اذا وقع في مكان يكون واقعا في الاماكن كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق في اي
مكان شئت الطلاق فان قيل كيف قد يضاف الى موجود فيصير استيصافا وقد يضاف الى معدوم فيكون للتعليق
الاصل باوصافه بالمشية كما في قوله افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت فيكون كيف في قوله انت طالق
كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما انه في قوله افعل كيف شئت يدل على ان الفعل
يكون منه بمشيته قلنا انا لا ننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض للاصل ما دخل عليه
وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل
والطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك
بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه مجاز كلام الناس عرفا واستعمالا
كذا في الاسرار والمبسوط واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال
عن الحال اي انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال
حتى لم يصح تقدير السؤال فيه فيصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق
الوصف بمشيتها انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشية وبقي الفضل على اصل الطلاق وهو الوصف
اي البينونة والقدر اي العدد وهو الحال اي الفضل هو الحال التي يدل عليها كيف مفوضا الى المراة بشرط نية الزوج
يعني في حق المدخول بها لانه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كما في الحرية والقياس يقتضي
ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بسائر التفويضات
لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد
المحتملين وعن ابي بكر الرازي ان نية الزوج ليست بشرط وذكر الطحاوي في مختصره ان لها ان تجعل الطلاق بائنا وثلاثا

واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم للمكان مبهم دخل على المشيئة باب الصريح والكناية الصريح مثل قوله لعبده انت حر وبعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق مر كذا في

في قول ابي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوي المشيئة الداخلة اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا او واحدة بائنة تقع ما اوقعت بالاتفاق اما على اصل ابي حنيفة رحمه الله فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه في اثبات الوصف والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملكه ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذا المرأة واما على قولهما فكذلك يملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اي وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية وما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق مثلا بائنا ورجعيا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا ولا ظهار انه يرادف بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه كوقوع النكاح يعرف بأثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بأثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو بمنزلته ووجه تعلقه ايضا **قوله** واما كم فاسم لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة وتتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله معلما بعلامة البزدوي وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخل المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث ولما لم يكن في كلامه دلالة الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس الى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير **قوله** واما حيث فاسم لمكان مبهم حيث اسم مبني من ظروف المكان كاين وحرك لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبيها بالغايات لانها لم تجئ الا مضافة الى جملة كذا قيل ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالا للكسرة مع الياء ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين وحوث بالضم والفتح لغة فيها ايضا ولا تجيء اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطأ وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمر وهو ثابت او نحوه فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشيئة وتتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس **فان قيل** اذا الغا ذكر المكان يلغو قوله انت طالق شئت فينبغي ان تقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التحرير والكفاية **قلنا** لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتها في الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء **فان قيل** لم لا يحمل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية **قلنا** جعله مجاز الحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه يلحق به كذا في الفوائد الظهيرية والله تعالى اعلم

باب الصريح والكناية

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبني عليه بيان الحكم اذ هو المقصود الباب وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد وهو معنى قوله حتى استغنى اي الصريح في اثبات الحكم عن العزيمة فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل باي وجه اضافه يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق

وحكم الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن وسمى العلماء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام فيما تتصل به وتعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية من غير ان يجعل عبارة عن الصريح وجب العمل بموجباتها

لما قاله السغناقي المشيئة

او انت طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لانه عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق او الطلاق لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود **قوله** وحكم الكناية ان لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله في غير موضعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا اضع قدمي في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ولذلك اي ولاستتار المراد سمي اسماء الضمير كناية اي في الضمائر كنايات وقد سماه في اول الكتاب **قوله** وسمى الفقهاء اي انهم سموا الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما تتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده فلذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي ذكرنا احتيج فيها الى النية لتتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فاذا وجدت النية اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله **فان قيل** لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكره الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا بالبيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجديه نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد **قلنا** قد ذكرنا في اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فان في قولك طويل النجاد ينتقل من طول النجاد مع انك تريد الى طول القامة وفي كثير الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا من لوازم كل كناية عرف ذلك بالاستقراء وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل تقتصر عليها اذا لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ما هو من لوازم الكناية انتفى الملزوم بانتفاء اللازم ولا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما عنانا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا

بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر وتبين
بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة المعاني التي هي المرادة للمتكلم يعني انها معلومة
المراد ولا استتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية الذي ذكره **قوله** ولذلك اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها
جعلناها بوائن لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف وقوله فانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها
بوائن والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت الى ان الواقع بهذه الالفاظ بوائن
وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي ولقب المسئلة
الكنايات بوائن ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة
مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلها كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز لما بينا
والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة
فليس في ولايته وانما يتبعه حكما لسقوط العدد او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض وعندنا الطلاق
نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ
كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البائن وعندنا
لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها حجة
الشافعي رحمه الله قوله تعالى الطلاق مرتان لانه ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق بدل
ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد
خالف النص ولانه لما ثبت ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمضي العدة او
باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة ومع القبض
لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان
العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بائن فلا يجوز ان يلغو صريحه لانا لا
نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بائن عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقته في
نفسه وكان الرجل في هذا بمنزلة امراة قال لها زوجها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بائن فانها تطلق
تطليقة رجعية بالاتفاق لانها لا تملك الا الطلاق وبائن انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج
لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها له والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول ثبت له خيار
الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك
اذا قال ابنت او انت طالق بائن لا تثبت البينونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة وحجتنا ان الابانة
تصرف من الزوج في ملكه صحيح كايقاع اصل الطلاق وبيانه ان الطلاق بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا لحاجة
الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول
يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو
مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما امكن وكان ينبغي
على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت
بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والبائن ليس في معناه لانه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه
فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت عليه
حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور

قيام النكاح لا يقال حرام حلال مبانة عن زوجها منكوحة فما دام يكن في معنى المنصوص لم يلحق به باصل القياس
وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق البائن وغير البائن فكان قوله بائن تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت
يحتمل البيع عبادا والبيع البات فاذا قال بيعا باتا يزول هذا الاحتمال وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك
لضعفها في نفسها حتى تتايد بما يقويها وهو القبض وشرطه لا تقوى ومهنا قوله انت طالق لا يزيل الملك
بنفسه لا لضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة بائنة فقد زال ذلك المعنى حين
صرح بما هو مناف للنكاح وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج
بلا دليل ساقط وقد قمنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس فقاس
على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** الا في قول الرجل
اعتدي استثناء من قوله سميت كنايات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة
عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال
اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكرا للازم
وارادة الملزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها لم يرد قوله انت طالق
واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة
رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال
اعتد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه
الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدي نعم الله عليك واعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم
او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء وجب اي ثبت بهذه النية او بهذا اللفظ بعد النية الطلاق
بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقدم ما يوجبه ليصح الامر به
تقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة
فلذلك اي لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولانه الاقل والادنى وان نوى **قوله** وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا عن الطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هنا
وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق
سبب وجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول
بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه غير المنطوق
فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا **فان قيل** كيف
صحت استعارة السبب للمسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا تجوز **قلنا** قد ساغ ذلك الباب ان
المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين نوع ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول
الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا تنفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما سوى الاصل
في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب
كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وكما
في العلة مع المعلول **ولا يقال** العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق **لانا نقول** لما صارت هي
فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة او نقول
المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على

ولذلك جعلناها بوائن وانقطعت بها الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعتد من الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال
الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا
متن كذوي

ما وضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأي وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع
فسمي سببا وهو في الحقيقة علة وفي كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه اذ الحكم يذكر في مقابلة
العلة والمسبب في مقابلة السبب ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق ما ينبني عليه جواز الاستعارة
وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة وفيه ضعف
لان كلامنا في غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب
مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا
للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاولى
للاختلاف في الصيغة لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار ليس
بامر ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك
متوافقان صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب بانا نجعله
مستعارا وعبارة عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها نوي طلاق بائن او طلاق شئ تطلق من
غير نية والاظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه
من انواع المجاز نوع ما ذكر شمس الائمة في المبسوط والامام البرغري في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار
في كلامه فكانه قال طلقتك فاعتدي ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول تعمل نيته في الطلاق ولا عدة
عليها قبل الدخول لعرفنا ان اللفظ غير عامل ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله وكذلك اي وكقوله اعتدي
قوله استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء
يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية
ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة بنحو ما ذكرنا مؤيدا بالسند ومستفاد
منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلم عليها
وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلم ذلك منها فقال لها اعتدي
فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اكتفي بان
ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها النبي عليه السلم قوله وكذا انت واحدة يعني وكقوله اعتدي قوله انت واحدة في انه
يقع الطلاق الرجعي به عند النية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا
تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا
لها اي واحدة عند قومك او متفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل
ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا
فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها
نفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا بتطليقة فتصير تطليقة قائمة مقام طالق كتنعت نعته كذا في
الاسرار والمبسوط وذكر في المهذب للحجي السندي من اصحاب الشافعي لو قال لها انت واحدة ونوى
الطلاق ثنتين او ثلاثا ففيه وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لانه نوى خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ
ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي متوحدة منى بهذا العدد فكان ما ذكره
اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلاق

فيصير خبر المبتدا وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا تصلح نعتا الا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ
يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
كان ذلك دلالة يعني اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان
معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد ولا اثر لذلك في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه
فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام
في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك
يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح وهذا اي ولان في
الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان
وكذا في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال
جامعت فلانا او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها ولو قال لامرأته جامعك فلان جماعا حراما او قال
لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال
زفر يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت ولكنا نقول انه ما صرح
بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما تلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك نسبته الى الزنا ويحتمل
السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقها في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي
لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها اخر ولان اكثر ما
في الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف
واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى
لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك انت في المخاطبة
كذا في الاسرار التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين
المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذي كذا في المفتاح
وفي الكشاف ما الفرق بين الكناية والتعريض قلت الكناية ان يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض ان يذكر
شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكانه اماله
الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست
بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد ولا اختلاف بين الصحابة فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد
في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لا ان يكون
قذفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله
فكان بمنزلة الصريح لما عرف قال شمس الائمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل
الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون اموالهم كاموالنا
ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا
الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب
العام عندنا وانما لم تعتق العبد في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقته الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات
وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

باب وجوه الوقوف على أحكام النظم

قوله اما الاول اى الوجه الاول فما سيق الكلام له وارىد به الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى والاشارة اى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان الا انه الضمير عائد الى ما اى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له وقيل في تفسير الاشارة هي ما دل نظم الكلام لغة على ما هو فيه من المعنى غير مقصود وهما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوزان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية قال الشيخ الامام في التقويم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأمل وتفسير ثم قد توجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا توجب وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اى في ثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود مثاله ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وعند ذلك تترجح العبارة على الاشارة هكذا ذكر في بعض الشروح ولقائل ان يقول الاشارة ليست ثابتة لان المراد من الحيوة في قوله تعالى احياء ليست الحيوة التي تمنع جواز الصلوة وهي الحيوة الحساسة بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لا الصلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكر اهل التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآيتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا والنظير الملائم قوله عليه السلم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي عليه السلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وكذلك قوله عليه السلم انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم الذين تعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى فهل ظلمتكم من حقكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيه من شئت سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشيء مثليه كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلم انه صلى الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله وعامة العلماء

على الاشارة وجواب ابي حنيفة رحمه الله مذكور في موضعه قوله فمن ذلك اى من الثابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا بحال فدل انه احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر في الامور التي تميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فتعتبر فيها جانب الاب دون الام ان للاب ولاية التملك اى له حق ان يتملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في الحال حتى جاز للابن التصرف في ماله بغير رضاه وحل له وطء جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان يتملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك في اكسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل له وطء جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص عليه منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه كالمالك لمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد وعليه اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يحد بوطء جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤاخذ بالضمان وفيه اى وفي قوله تعالى وعلى المولود له اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فيه في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها تجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه وقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة النفقة تجب على الاب والام اثلاثا باعتبار ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام وقوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد قال شمس الائمة رحمه الله ومن قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على كذا اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوي حاجة عندنا وقال الشافعي لا تجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى تجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك والشافعي لو بنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بني الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الاباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة وحمل قوله وعلى الوارث على نفي المضارة دون النفقة وذلك مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وكذا نستدل بقول عمر وزيد رضي الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد مثل ذلك اى مثل الواجب الذي على الاب من النفقة والكسوة ثم نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث ولان المراد لو كان نفي المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له وكذا في قوله ذلك ما يدل عليه فانه للاشارة الى لا بعيد في المعنى وفيه ان القرابة القريبة تفترض وصلها ويحرم قطعها لما ورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدي الى قطيعة الرحم ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا تفترض وصلها ولهذا لا تثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول

وفيه اشارة الى ان كما على الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث فيجب النفقة على الام والجد اثلاثا لو ... وعلى الوارث مثل ذلك ... بما سماه الحكم على معناه من كافي

كان من يسمى وارثا وشيئا ولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق على الوصف
الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع لاستحقاق اثر في الايجاب كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب
هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل نعم لسوق الكلام
وهو النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة
ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاستحقاق علة هذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة وفيه اي وفي
قوله تعالى وعلى الوارث يجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء
الغنم قوله وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى كذا قيل المراد من الآية المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات بقوله فان ارضعن لكم
فآتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة يحتاج اليه في حالة الارضاع لانها اصل النفع
واجب بالنكاح وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة
الرضاع لا نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الآية اشارة الى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من
غير وصف كما قال ابو حنيفة رحمه الله ووجهه ان الآية سيقت لبيان وجوب اجر الرضاع على الاب وفيها اشارة
الى ان اجر الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة
الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما قال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام
لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف
وذلك ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يضيقون
الظئر في العادة كما يشاء من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لا يضيقونها كما يشاء من الكسوة لكون ولدهم في
حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة وذكر في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز كيف
ما كان لان الظئر لا يكتسى كسوة الاهل ويطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف
الطعام عادة وقوله ومن ذلك اي ومن الثابت بالاشارة او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا
الآية الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط ومن الفجر متعلق
بالخيط الابيض والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض في الافق وفيه بيان ما
كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الآخرة
او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الآية وفيه
اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي رح اذا اكل او شرب متعمدا في نهار رمضان لا تجب عليه الكفارة وانما
الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا يمكن
الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقي وجوب الكفارة مختصا بالجماع فقال الشيخ رحمه الله في
هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ثم امر بالكف عنها جملة بقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن
هو الكف عنها جملة وصارت الجملة بمعنى هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر والجناية على الصوم ولا يلزم
علينا الصلوة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم تفاوتت اركانها في القربة والمزية حتى كان
السجود اولى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن العاجز عنهما العاجز عن السجود لانا نقول

وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجرة الرضاع تستغني عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رح وفي ذلك قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بيان
الكلام لاباحة من الامور الثلاثة وفيه ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد فلم يكن
للجماع اختصاص والمزية   من كافي

ثبت ذلك بقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله عن
عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود ولمن سأله مرافقته في الجنة اعني على نفسك بكثرة السجود وبان مبنى
العبادة على التواضع والذلة والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مزية للجماع على
غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلوة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على انا لا نسلم
ان اركان الصلوة ثبتت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلوة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى
وقوموا لله قانتين يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اي وفي هذا النص اشارة
الى ان النية من النهار هي التي تثبت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار
بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان
الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء
قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من
الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل
ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من
الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار
يوم الجمعة اولى للمسارعة لا للتعلق بكمال الصلوة نفسها وكذا المبادرة الى سائر الصلوات او للاخذ بالاحتياط للتحرز
عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الهندواني السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا
ولكن للخصوم ان يقولوا ان الله تعالى امرنا بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل
الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لان الله تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان
يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا ولن
يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما
ولن يكون كذلك الا باحد طريقين اما وجودها بالحال مقارنة له والآخر وجودها في الليل لتجعل باقية حكما الى انفجار
الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كانت الآية دليلا لنا هكذا ذكره في طريقته وفي هذا اشارة الى ان الجنابة لا
تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر ضرورة ولا يجب ان تحرم
المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم
محتجين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له قال محمد ورب الكعبة مع ان
هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في
رمضان قوله بكفارته اطعام عشرة مساكين الضمير يرجع الى ما في بما عقدتم الايمان اي بكفارة نكث ما عقدتم
والكفارة الفعلة التي من شأنها ان تكفر الخطيئة ثم انها تتأدى باباحة الطعام غداء وعشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب
علي رضي الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم
والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الشافعي لا يتأدى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد
بن جبير فالشافعي يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لآخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك
حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذه الارض لان عينها لا تطعم فينصرف الى منافعها التي
تطعم معنى بالزراعة مجازا ولان المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتأدى
الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر الا ترى ان في الكسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة

وما اول بان المراد من اصبح مصعدا في الجنابة ومن ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له صح

حتى لو اعار المسكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها تشير
الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتمليك فان الاطعام فعل متعد الى مفعولين مطاوعه
اي لازمه طعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه وقد بينا هذا في باب موجب الامر ولكنه لا
يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس عن الجلوس والادخال عن الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا فعرفنا
ان صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الفقير به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن
بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما ويحصل به اتلاف الطعام عنه ويتم زواله عن ملكه واما التمليك امر زائد
على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة ولا ضرورة الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال
اطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه ان الله تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والمتعارف من اطعام الاهل
اطعام الاباحة دون التمليك وانه جل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى
الاطعام في اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به
طاعما دون التمليك وكذا التمكين اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول
المدة وتحمل المؤنة فكان ينبغي ان لا يجوز التمليك كما ذهب اليه حمدان بن سهل وداود بن علي الاصبهاني لما ذكرنا ان
الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعمه المسكين واما تحصل
ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقته الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود
سد خلة المسكين وبالاطعام قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي امر
باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا الا ترى ان التمليك الى الفقير في
باب الزكوة اقيم مقام دفع حوائجه لما عرف في مسئلة دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز
فيه ثابتا بالطريق الاولى **ولقائل** ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل فان اردت
الاول فلا نسلم ان تمليك مقوت من البر سبب لقضاء جميع الحوائج وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه
على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل وذكر في شرح التاويلات
ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل بمكنه لذلك فاقيم مقامه اليسر والضمير في مقامها
وغيرها راجع الى قضاء الحوائج والتانيث لتانيث المضاف اليه فاستقام تعديته اي تعدية حكم النص بطريق
الدلالة وهو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة وغير المنصوص عليه من قضاء
حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها **فان قيل** التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي ان يسمى
الحقيقة **قلنا** انما جوزنا التمليك بدلالة النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم
لانه يردها متى شاء والعمل بدلالة النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدلالة النص لا يمنع التافيف **قوله**
الكسوة كذا ذكر في المغرب الكسوة اللباس وفي الصحاح واحد الكسى واذا كانت الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب
لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما في
الركوع فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء ثم الفعل
قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعد كسوة والله
تعالى سمى الكسوة وهي ثياب تكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعاره الثوب ما فيها تمليك ثوب ولا اتلاف فلا
يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة وانه تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فانما
للطعام بالاكل يصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالعقد وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير

كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعل هبة مجازا بدلالة
الحال لا انا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام ماكولا وانه جعل الطعام مفعول
اطعامه فمتى كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فجعل كناية عنه وتحقيقه
ان الاطعام متعد الى مفعولين وتاثيره في المفعول الاول بجعله طاعما كما بينا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم
عنه بجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعله مطعوما للطاعم لان الطعم فعل
اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختياره فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذي هو سبب الطعم ومفض
اليه ولم يجعل اباحة وان صلح سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما
اذ اذن طريق الاباحة فلا بد من زيادة باثره في الثاني وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا
على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عنه عمله بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما
عرف في مسئلة فلان يعطي ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما الا
غير لاقتصار عمله على المفعول وذلك يحصل بالاباحة ففي المنصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لا
ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك فيجعل اباحة واما في قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور
فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة **فان قيل** الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر
كذا ذكره صاحب الكشاف والمطرزي وفي تاج المصادر الكسوة پوشانيدن وذكر في التيسير في قوله تعالى او
كسوتهم ان معناها الالباس وهو مصدر واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتادى
بالاعارة فكذا في الاطعام لا يتادى بالاباحة **قلنا** ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس فعلى
تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة
وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا وهذا اي الاطعام يخالف الكسوة ومعه ذلك
الضمير عائد الى ما مع ذلك اي مع كونه جزءا من الجملة قاصرا عن دفع حاجة المسكين لان الاعارة منقضية اي
منتهية تامة قبل الكمال اي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو اشترط
بعد ما لبسه المسكين يوما مثلا كان الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة ولا يجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها
لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءا من الكل فكيف اذا كانت قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام
لانها لا تتم الا بالاكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه فهما في طرفي نقيض اي الاعارة في الثوب
والاباحة في الطعام لو كانا متساويين لكانتا متنافيتين اي مختلفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل
المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احدهما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا
متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام
والكسوة اي الكسوة يخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من
حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا ان الاباحة كل
يؤدي معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدي معنى الاباحة هناك ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك في الكسوة
اي كل واحد منهما مخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود
بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا في الفرع والاصل معا غلطا اما في الفرع فلانه
قياس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما
في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين

كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التمليك الى الفرع لا سيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا
ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبعتان ما يكون معتادا في كل موضع الغداء والعشاء او الغداءان او العشاءان لان
المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة ولانه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والغداء والعشاء هي
الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء
وعشاء ونصف النهار وكان الوسط ما ذكرنا الا ترى ان الله تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها
بكرة وعشيا **قوله** وقد اي وفي هذا النص اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز
عندنا وقال الشافعي لا يجوز لان الواجب عليه اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير
عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء وقلنا نحن في هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في
الكتاب صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير
مستحقا لها بحال وانما ياخذها عن الله تعالى بورود حاجته كما في الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة
باعتبار الحاجة كما في الزكوة ثبت بهذه الاشارة بالفعل اي بايجاب الفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغني
اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام
الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد
الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف بحوائجهم
بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة هي المعروف
الذي هي المسكنة فدل ذلك اي دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحاجة لا اعيان المساكين على كذا وذكر في شرح
التاويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذي ازكمه باسرع الاوقات فانه لو لم يجز
التفريق على المساكين في يوم ربما عجلته منيته قبل ذلك وهو غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي تقع به التكفير
او يوجب خلافه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم بتجدد
الحاجة كالراس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء وثبت بما ذكرنا انه فارق الشهادة لان
الذي يحصل بالعدد وهو طمأنينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته ولا يحصل المقصود
يوضح ما ذكرنا ان اربعة افتقر من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا بتقديرنا بان تؤديها الى الفقير ثم تستردها
منه بشراء او هبة ثم تؤديها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني
مسكينا اخر حكما لما عرف ان تجدد الوصف بمنزلة تبدل العين **فان قيل** هذا اي عدد الحوائج كما ظهر في عشرة
ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثواب الى اخره اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال
بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فسقط اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجد في
الطعام سببا ظاهرا لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقيم مقامه وفي
الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضي يوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس فلا
بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقيما تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة
فيقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مع
تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما تيسر العبارة عنه وذلك بالايام لان ما دونها ساعات
غير معلومة حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا للعشرة اي للاثواب العشرة
الا انه اي الزمان الذي اعتبروه وفي بعض النسخ انها اي الساعات غير معلومة اي غير مضبوطة وكذلك الطعام

في حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض قال شمس الائمة في المبسوط
ولم يذكر اي محمد ما لو فرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان
الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام
الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام واستدلوا
على هذا بما ذكر في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاه لتفرق الفعل
وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغني لانه طاعم
بملكه واطعام الطاعم لا يتحقق وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في
هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما نذكر وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة
تيسيرا ولا يلزم اي لا يرد نقضا على تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز الا عن الكسوتين
لان تملك احديهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في
ساعة واحدة ومع ذلك يجوز فقال اداء كل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه قضى في حقه فلم يوجد في
حق المؤدي الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل غيره فلم يؤخذ المؤدي بالتفريق بين الفعلين بان
يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق **قوله** واما دلالة النص اي الثابت بدلالة
النص بدليل قوله فما ثبت بمعنى النص لغة قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذي توجبه ظاهر
النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم
الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة
النص ما عرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب
فلا نعيده وانما نعني بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كله من الابتداء الغاية لا للبيان اي تبيين وفهم ذلك
المعنى من المعنى اللغوي للكلام لا من اللفظ نفسه وهو راجع الى ما ولغة متعلقة بالمقصود لا بظاهر اي ذلك
المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة
معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح للتاديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود
من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لفوات معنى الايلام الذي هو
المقصود ثم استعمال آلة التاديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم
لغة من ذلك المعنى اللغوي لا من اللفظ فانه لم يوضع للايلام والثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا
التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء
فاظهار التبرم هو الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت
بدلالة النص ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التافيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشتم
والقتل فوق الايذاء في التافيف فثبتت الحرمة فيها لمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك
سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص
لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان النص تناوله الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض
دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان
وبقي النظم على المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي ان الكفارة
تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة

حتى يجوز اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم يجز بالقياس لانه بالرأي نظرا الى اللغة حتى اختص بالعارفين الفقهاء واستوى اهل اللغة كلهم في دلالة الكلام فمسألة ان الراجحة الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها لم تكن جناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك له الا ان معنى الاسم لغة وهذا الاعرابي هو الفطر الذي هو جناية

مرآة الاصول

اسم م

فلان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير
الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة
معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا واما الاولى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما تعالى بتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فعرفنا بلفظ القرآن موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة حتى صح
متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة والاستثناء معترض ومثاله اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع
الطريق على الردء لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتل ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه
ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولذلك اشتركوا في الغنيمة فقام الحد
على الردء بدلالة النص وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه
ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص **قوله** ولم يجز بالقياس
اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان تثبت به الحدود
والكفارات كما تثبت بالكتاب والسنة ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فيجب
استعماله في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها
وفيها معنى العقوبة والزجر لما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة
ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فان مبناه
على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع ولان الحدود مما تندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس
الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز
اثباتها به ولا نعني بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في
طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع بالاتفاق لاجماع الناس على التعلق باخبار الآحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم
على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالشهادات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ
والنسيان **قوله** فقال اي مثال الثابت بالدلالة وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا
انكم انكرتم صحة المقايسة في الكفارات ثم اثبتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك مناقضة فقال
ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص وحديث الاعرابي ما روي ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف
شعره ويقول هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق
رقبة فضرب يده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأتي بصدقات بني زريق فقال خذ خمسة عشر
صاعا فتصدق بها على المساكين فقال أعلى اهل بيت احوج اليها مني ومن عيالي والله ما بين لابتي المدينة احوج
اليها مني ومن عيالي فقال عليه السلام كلها انت وعيالك وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك بيانه اي
بيان انها ثابتة بالدلالة لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية على
الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينها لم تكن جناية لانها وقعت في محل مملوك له فانه قد نص على
مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم نفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما
اشتهر فرضية الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل واحد من اهل اللسان ان
المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم فان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت امرأتي في

تعالى وهذا اتيت اي من هذا دخل هلكت البلاء مغرب

اللابة الارض ذات الحجارة السود م

وايضا اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجناية فكان بيانا على معنى الجناية في ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر عنه اشد والداعي اليه اكثر فكان اقوى في الجناية على الصوم فلما في الشتم مع التأفيف ثم صار ذلك بمنزلة التأفيف لا بطريق القياس ثم نسبه عشان ولا الاستحسان وصار من بمنزلة الصريح لا رأيا حتى يلحق بالقياس مرآة الاصول

نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب
عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا
عن افصح العرب والعجم لا بيانا لنفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية ثم معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب
اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهي
الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا
له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة له ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت اقتضاء
هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع فكانت الجناية على
الصوم بالاكل والشرب افحش لورودها على ما هو المقصود الاصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على ما هو
جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة
الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة بالاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس **فان قيل** الثابت بالدلالة
هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل
مما اشتبه على الفقيه المبرز العالم بطريق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من
باب الدلالة **قلنا** الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما
ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في
سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير
موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية
المقيدة بالآلة المعينة وهي الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة فصار الحاصل
ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع
فيه بمنزلة الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا وخفيا واما ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا
يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لا دلالة **فان قيل** لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا باثبات
التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس
كذلك ههنا لان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت
احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الآدمي اشد احتراما من
المال ولمنافع البضع حرمة الآدمي لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لدى الاحصان
والالم الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به وثانيها ان الجناية
بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى
الصوم هو الامتناع عن مقتضى الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب
هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظوره اذ الصوم ليس هو الامساك
عنه بمعنى كما في الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه فانه مناف للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور
كما يفسد بالمنافي ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة
فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فترد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض
فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود
النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت ان من احرم مجامعا لا يلزمه الكفارة

الثابت

الامر في الحج محظور ثم الاعتكاف والحج بعض

اللبث في المسجد كما في الحج وفي الصلاة والكلام له محظور بارتكاب محظور العبادة كما في الحج وليس فيما نحن فيه الا الارتكاب
المحظور فيه تفسد العبادة كما تفسد بالنقيض فان الجماع تفسد الاعتكاف كما تفسده الخروج عن المسجد اسرار

لان الجماع لايمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لا نقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كما لو احرم مجامعا لاهله
فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولاشك ان الجنايه الوارده على العبادة الموجبة لابطالها
فوق الجنايه التي لم تصادف العباده وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المراة
لو كانت صايمة ولهذا قال للاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد فكان الجماع
اولى ورابعها ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المراة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع الزاجر
فيماله داعيان لايكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع
متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي
الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة **اجيب** عن الاول
بانا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم
لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت
المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينجبر حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان
وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهتك الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام
نفسه يجب الكفارة مع عدم توجه حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا تجب الكفارة مع حرمة التناول
فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية **وعن** الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان
الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل بالنهار
فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال ويكون الامساك عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما
في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم فانما يأثم بافساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم **وعن**
الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الا افساد صومه وانما فسد صومها بفعلها
وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنا الا ترى انها لو لم تكن
صايمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزمه الكفارة والجماع منها لم يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة
وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين **وعن الرابع** بان الترجيح بالعلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس
كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان
فلا عبرة فيه للعلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج
فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وتبقى مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع
باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن
اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر على ان الفعل اذا كان قيامه بانين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه
بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالاخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان
الشهوة الذي لا يتم الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق **وعن الخامس** بانا
لانسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا
لحكمة الجوع بل ان خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة
اولى ان لايكون له عبرة والله اعلم كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها **قوله** ومن ذلك اي ومن الثابت بالدلالة ان
النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت
في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك لان النسيان فعل وان لم يكن

ومن ذلك ثبت النص في عذر الناسي وقال في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوطي دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه انه مدفوع اليه خلقة وطبعا فكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار
عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في النوع فان قيل ... لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يوجد الى ذلك ولا يوجد الى المواقعة بل يقطعه عنها
فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا الاكل والشرب ... ولا يغلب ... واما المواقعة ... في اسباب الدعوة ... كالنسيان في حالها
مع السهو يغلب ... سواء ... الا بالسيف ... والمراد به الضرب بالسيف ... معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه

٢٠٧

اختيارا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي شيئا معلوم بصورته وهي الغفلة عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن
وصورة كل شيء ما يناسبه ومعناه وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختيار ودوم لا ذكر
يمس لا بلفظ الصوم فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه مجبول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا
لاحد من العباد فكان ذلك اي عذر النسيان فاضيف اي الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر
الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه بعد كون الناسي مطبوعا على النسيان
النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التافيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل
اهل فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا في نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا
فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره قال القاضي الامام ابو زيد
الجماع مثل الاكل في منافاة ركن الصوم او دونه فلا يقع منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل **فان قيل**
هما متفاوتان اي المنصوص والجماع لان الصوم يوجد الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في
وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان
غالبا ولا يوجد الى المواقعة لان النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء
على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه
بالصوم فانه له وجاء وكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه وصار اي الجماع
ناسيا في الصوم كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا في الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا
وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله بجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في
الجماع **والجواب** ما ذكر في الكتاب واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة الوجود
من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان
يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل
من حيث اسبابه فلا يكون عفو الاكل غالبا في ذاته بالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفي
عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى وذكر في المبسوط وقد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا
ورد نص في احدهما كان ورودا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمروا في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا
درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمروا ايضا درهما **قوله** عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما
لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف الوجوب
فاذا اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق
والرضخ بالحجارة ونحوها واذا اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة ورجح القاضي الامام الوجه
الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار
كانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف **فان قيل** يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف **قلنا** القود عبارة عن
فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة
لا عن الواجب ولان القود قد يجب بغير السيف واما السيف مخصوص بالاستيفاء كما في الاسراد وعلى الوجه
الاول خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان
الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد
وهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح وما يشبهه كالنار فيقف له معنى

مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر وما يشهد من الضرب والشتم ثم ما يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال
آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال ما لا تطيق البنية احتماله
مثل الحجر العظيم والعصا الكبير والحكم هو القود جزاء مبني على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا
للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة وكذا قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد الآية وقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس الآية تشير الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما
كما سنبينه فكان اي الحكم وهو وجوب القود ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة
التأفيف بمعناه لا بصورته واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة هو ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة من الجرح
الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا يطيق
البنية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص فان قيل الثابت بدلالة النص ما
يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره واذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من
باب الدلالة قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف بمعنى الجناية على النفس وان هذا
معنى يفهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتناهية في الكمال وهذا وان
كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة
المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذي لا تطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابي حنيفة
رحمه الله وهو قول زفر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او
الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابي
حنيفة اذا قتله جرحا يجب القود بأي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود بأي آلة كانت قالوا انا نعلم ان القصاص
وجب عقوبة بحق ما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حياتها يعني قبل ارتكاب الجناية
فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى ولكم في القصاص حياة وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل له كما في
الصحاح وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما
الجرح على البدن فلا عبرة به في تعلق العقوبة به انما البدن اي الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس في انتهاك
حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فما يكون بغير وسيلة كان اكمل مما يكون بوسيلة
اي فما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل في الجناية من الجرح
لان ما لا يلبث ولا تطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح
وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح فما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية ولما كان هذا اتم
في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية ثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالرمح
والسكين والنشابة بالدلالة يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الاصبع والغرز
بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل
وقد لا يحصل فلان يجب بالقتل بحجر الرحى اولى لانه لا يرجى معه الحياة اصلا والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا
بالحديد او بالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع
الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري والجواب لابي حنيفة
رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكره انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل
فعل الكمال يعني انما اضاف الحكم مرتبا على شيء فالاعتبار فيه للكامل منه لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم

من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت في الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق
الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة فالاصل في الزنا وقوعه محترم خال عن
الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى الحكمه وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى
الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الآخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة
وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل
والمس لما ذكرنا وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل
سبب نزول الآية وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى
الناقص فيه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت مع الشبهات وههنا الكامل فيما قلنا اي من معنى
الجناية ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب البنية وباطنا باراقة الدم وافساد طبائعه الاربعة هذا هو الكامل في النقض
لان حيوة الآدمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف
لان القود مما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه
فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع احتمال البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرئ
بالشبهات لانه قاصر لكونه قتلا من وجه دون وجه ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية
ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان
في غير المذبح وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لا نعني بهذا اي بفعل القتل اذا باشر الجرح الجناية
على الجسم اي على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة
بعد حصول المقصود بغيرها بل نعني به الجناية على النفس التي هي معنى الانسان من وجه وطبائعه عند
اهل الاسلام والقصاص مقابل بذلك اي بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس اما الجسم فمفرع يعني بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا نريد به ان البدن غير داخل في معنى
الانسان كما هو مذهب البعض واما الروح فلا يقبل الجناية بفعل العباد لكن الجناية على المعنى وهو الطبائع الاربع
لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا والمجموع يبطل
ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فتتكامل الجناية ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل
موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعتبر هناك
تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر فصار هذا
اي اعتبار الكمال في معنى الجناية اولى مما قالاه خصوصا في العقوبات لانها تندرئ بالشبهات ولا يلزم علينا
ما ذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق
وذلك يحصل بأي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا واما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل
بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور وقال العاجز الامام حمل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة فلم يوجب معها
القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتياط للدرء وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمل القتل
عند الناس والله اعلم قوله ومن ذلك اي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما والباء لا ولى
للسببية والثانية للاستعانة يعني اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فعلا اللواطة واتيان المرأة الاجنبية
في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كانا محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين
وهو قول جمهور العلماء وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد لكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك

كان الفوت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا

كرا في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ظهير الدين في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما وطء المرأة في
الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك
مقتضى اطلاق الاستمتاع فاورث شبهة في الفعل تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو الايلاج
الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة ومعناه اي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا
لقصد الولد ولذلك سمي سفاحا وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه اي لان فعل اللواطة
في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه
وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل
فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذر والقاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا من القائه في محل ينبت على قصد
ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معنى الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوس في هذا
المحل كما هي محسوسة في محل الحرث الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر
يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه وفيما دون الفرج لا
يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع
لانهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء
الشهوة الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم
السارق في حقه بعد وجود كمال العلة الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما
في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه وهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا
اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن
هذا اي عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرطه المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي
معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعاني التي تعلق الحكم به لوجهين احدهما ان الحكم في الزنا
انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء
الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه
فيهلك ولهذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام من اخذ لقيطا فقد احياه ولهذا لو اكره الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص
له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه
قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها وليس فيها افساد
الفراش اصلا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا
ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود
فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش
ولا اهلاك الولد وكذا زنا الخصي يوجب الحد ولا ماء له يؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد قلنا المعتبر والمنظور
اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه
على ان محل الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرفة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصي لا ينعدم فيه اصل
الماء ولهذا ثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي والثاني ان الزنا كامل بحاله الى
اخرها وكذا شرح في الكتاب وتعريج تصانيف الامام البرغري لان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات
وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول

لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا اما في جانب المفعول
فلان الحد لو وجب عليه انما يجب اسندلالا بالزنا والداعية انما تحملها الشهوة في الزنا فاما المفعول به ههنا
فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع
الحد في الزانية لا يدل على شرع الحد في هذا وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا
الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده انما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل
واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على
شرعه في المتنازع فيه لان الحرمة المجردة تعني في الزنا بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان
يكون فيه اهلاك البشر حكما وان يكون فيه افساد الفراش غير معتبرة لايجاب حد الزنا بعد ما ليست بموجبة
للحد حتى يرجحوا اللواطة عليه بالحرمة فيوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبر ما ذكرنا من المعاني وهي في
اللواطة غير موجودة والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي
مع كونه اكمل في الحرمة من الخمر فان حرمته لا تنكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها يزول بالتخليل وانها
لم تكن محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله ومن ذلك اي ومن الثابت
بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطأ واليمين
المنعقدة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اي ستارة للذنب لان الخطأ
عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى
الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان تجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى
الجناية فيه وكذلك اي وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمين المعقودة وهي التي على امر في المستقبل
بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك
فلان تجب في الغموس وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس وهو حنث حظر المعقودة اذا حنث فيها
لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس اكمل يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعالى ويمين
بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب يوجب ما يوجبه اليمين بالطلاق في المستقبل اذا تحقق
الكذب فيها وما ذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل واحد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية
فانها شرعت لرفع الاثم وهو يحصل بالجناية وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القود او لم يجب كقتل الاب
ولده عمدا او قتل مولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما هاجر الينا في دار الحرب عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة
محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على
اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات فيستحيل
ان يصير الجناية سببا لذلك وانما تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة وعقوبات محضة
وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زواجر محضة وانما يجب الزجر عن المعاصي لا عن المباح وكفارات
وهي مترددة بين عبادة وعقوبة اما معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب ابتداء تعظيما
لله تعالى اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة
ولانها تكفر الذنب وتمحوه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى
من وجب عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة

وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة
مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب
بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا
والردة فلا يصلحان سببين للكفارة الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة
قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى فاما الخطأ
فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا اليمين المعقودة
تضمنا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق
فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلي رضي الله عنه
كان يحلف في المبايعة للبعض ومن ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى بذلة في كل حق وباطل
وقوله تعالى واحفظوا ايمانكم اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع
يحلف بها في الخصومات ويلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تحتمل معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير
مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين
مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء
ما ذكرنا ان تعلق الكفارة بوصف الجناية منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار
في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة
واما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شيء يحصل به قضاء الشهوة مشروع
ومن حيث ان الصوم لله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان كفارة الفطر شبيه العقوبة راجح
على ما عرف فجاز ان يجب بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغري ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه
دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة فيه
يرتفع النقوض من انه اذا افطر بالخمر او الزنا عمدا فانه يجب الكفارة وفي الاسرار يهدم العبادة ولا يلزم كفارة الافطار
فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في نفسه محظور لصوم كجماع الاهل واكل خبزه
وانما يشترط محض الحظر في حق الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا
زنا في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم وجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي
هو عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة الفعل في نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال في نفسه
لولا الصوم تحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه
حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسألتنا فلم يصر حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب
التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى لانا لا نسلم انها وجبت بالجناية
لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته
واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة
عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطأ فانه من خطأ العمد عندنا فلعله
دخل تحت قوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا على ما عرف في تلك المسألة وذلك لان المثقل ليس بآلة
القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التأديب الا ترى ان اجزاءه للتأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة

ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا اسقط
القصاص والكفارة مما يحتاط في ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته وقد جعله اى جعل
محمد رحمه الله القتل بالمثقل على اصل ابي حنيفة رحمه الله في الكتاب اى في المبسوط شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة
فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة وانما ذكر الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي
والجصاص وبدلالة رواية المبسوط لانه قد روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب وقد قال ابو الفضل الكرماني
في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة رحمه الله لان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع
شرع الكفارة قوله واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعني اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه
لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وهذه المسألة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكر عن القتل بالمثقل
وبيانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد بن عمران
استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الامان فلا جرم
يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في دمه فانه حربي متمكن
من الرجوع الى دار الحرب فجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا لا يرث الحربي ولا يرث الذمي وان كانا في دار الاسلام
فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم
بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة تثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما تثبت التقوم في ماله
حتى تضمن بالاتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي وكما يسوى بين دية المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوى في
بين دية المستأمن والمسلم ثم الشبهة في المسألة الاولى اعني مسألة المثقل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط
القصاص والشبهة في هذه المسألة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة ولم تؤثر في ايجاب الكفارة فاجاب
وقال الشبهة هاهنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة
بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا آخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير فاعتبرت في القود اى اثرت
في اسقاطه لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص لان
تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع
وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لا تنافي
بينهما اذا الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص بينهما مقابلا بالمحل من وجه لامكن الجمع بينه
وبين الدية ايضا وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد
ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لاسقاط القصاص فاما الفعل فعمد محض
خالص لا تردد فيه اى لا تردد بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء
الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى تؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل وفي مسألة الحجر اى القتل
بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الآلة ليست بآلة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة التي قصد
فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل فمنعت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود وايجاب
الكفارة جميعا قوله ولهذا قلنا اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا تجب في العمد والغموس
قلنا السجود المشروع بالسهو لا يجب بالعمد اى بترك الواجب عمدا والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من
الفاعل اليه بعد علمه به وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتمكن النقصان في صلوته وذلك
موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام

لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوطء
في السهو دليل الوجوب في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطا والمعقوده لا يدل على وجوبها في العمد
والغموس وذلك لان السجود عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحظور سببا له وهو تاخير واجب او تركه
عمدا **قوله** وعلينا يخرج اشارة الى خلاف الشافعي فانه قال لا تجب الكفارة في قول لان النبي عليه السلام بين حكم الكفارة
في جانبه لا في جانبها فلو لزمها لبين كما بين الحد في جانبها في حديث العسيف ولان سبب الكفارة المواقعة المفسدة
للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون
الوطء بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي فيما شرع له فان الله تعالى سماها زانية وفي قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل
الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشترك فيه كالاغتسال واذا كان ماليا يتحمله
الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو
جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التافيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه
فلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذا مكنته فعل كامل فان مع النقصان لا يجب الحد
وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد
وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا يجري التحمل في العبادات
والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كراع المبسوط **قوله** واما المقتضى فزيادة على النص ثبت اى المقتضى او
الزيادة على ما ورد المنزل وكانت الجلد صفة لها وانتصب شرطا على انه مفعول له اى ثبتت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا
لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا وقوله وجب تقديمه
مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقدم المقتضى اى تقدم تلك الزيادة لاجل تصحيح
المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص
بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها لتصحيحه فكان النص مقتضيا اياها
فسميت بهذا الاسم وهو المقتضي وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته فقال لا اقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين
اى طلبته وسمي المقتضي مقتضى لان النص طلبه فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص لان حكم المقتضى
تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته كما اذا وقع خبر المبتدا جملة مركبة
من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للمبتدا الاول كقولك زيد ابوه منطلق **ولا يقال** هذا المقتضى
ان يكون المقتضى هو الاصل ويتوقف على المقتضى واقتضاء انه لمقتضى ان يكون تبعا للمقتضى والشيء الواحد لا
يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعا له **لانا نقول** المراد من كون المقتضي اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت
ابتداء وقصدا ومن تبعيته المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة تتوقف
على الوضوء وهي اصل له وليست بتبع **فان قيل** شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته وكونه حكما له
توجب تاخره عنه وذلك مستحيل في شيء واحد في حالة واحدة **قلنا** قد قيل في جوابه انه يجوز ان يكون متقدما
تقديرا من حيث انه شرط متاخرا تحقيقا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما في حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ
لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فمتى كان متاخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدم بل الجواب الصحيح
انه ليس بحكم للنص حقيقة بل حكم اقتضاء النص لانه يثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط
صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع في قولك اعتق عبدك عني بالف درهم ثبت باقتضاء
هذا الكلام فكان حكما له ولكنه ثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذي اوجبه

والاقتضاء

والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه متغايرين فيجوز فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة
الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة بنفس النظم يدل بذكره العامل ولم يذكر كله بها في بعض النسخ وهو الاصح
اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا
خلاف والثابت بهذا اى بالمقتضى بعد ذلك اى يساوي الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او
اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل
وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا
من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى وما وجدت لمعارضة المقتضى
مع الاقسام التي تقدمته نظيرا وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم
ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص
الذي ورد في حق زيد بن ارقم رضي الله عنه بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا
بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز **ولكن** لقائل ان يقول لا نسلم انه من المعارضة لان من شرطها تساوي الحجتين
ولا تساوي لان المقتضى الذي هو تمام المقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة بالسنة فلم يتعارضان ولان عدم
الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا
العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص
اخر اياه فلا يكون هذا نظير الدلالة المقتضى معارضة **قوله** واختلفوا في هذا القسم يعني في عمومه فقال اصحابنا رحمهم الله لا
عموم له اى لا يجوز ان يثبت له صفة العموم وقال الشافعي لو له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة
النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص وقلنا العموم
من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى
اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة
الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله ومع العدم
فلا تثبت صفة العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل
والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في
حق التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة وذكر الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا
للمعاني التي تتضمنها ضرورة الالفاظ بيانه ان قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ظاهره لنفي صورة
الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل وقيل انه عام
لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لا حكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا
قال لا صيام فالحكم غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
معناه حكم الخطا ولا عموم له ولو قال لا حكم للخطا لا مكن حمله على نفي الاثم والغرم وغيره على العموم ورايت في بعض
كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها ثم تقديرات
يستقيم الكلام باي منها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا والمقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات
بدليل كان كالمظهر في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا **قوله** ومثال هذا
الاصل اى ونظير هذا الاصل وهو المقتضى وكانه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم او معناه مثال المقتضى

انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له فيه يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه — كاكى

[illegible]
وشرطا [illegible]
اذا الشروط اتباع فيثبت بشروط
العتق لا بشروط نفسه لان
الشئ اذا ثبت تبعا صح

اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق يتضمن البيع مقتضى
العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة
قوله على الف وشرطا له يعنى يثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه قال
شمس الائمة رحمه وهذا المقتضى يثبت متقدما فيكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون
وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا فتعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان في
غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمراة بنية الزوج فيعتبر في الامر اهلية
الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط
فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى رحمه الله
لثبتت شروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخياران الا ترى انه لو صرح
المأمور بالبيع في هذه الصورة بان قال بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر لانه ما امر ببيعه مقصودا وانما
امر ببيع ثابت في ضمن العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت بالذى امره وتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل
القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة وفي
هذا المثال خلاف زفر رحمه فانه قال يقع العتق في قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو
القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام
لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار
معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى وكان هذا كما لو قال
لآخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجر عبدك من فلان بكذا او كاتبه عنى بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر
فكذا ههنا وفي الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب
باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى
او بخمسمائة يتضمن فسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو
شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر
بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار الارض للزراعة يقتضى شربها
لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك اولا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من
المأمور تمليكا منه اولا ثم اعتاقا عنه فيثبت تمليك بالف في ضمن الاعتاق كانهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده
كمن يقول لغيره ادّ عنى زكوة مالى او كفّر عنى يمينى ففعل اجزاه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بملك نفسه لانه يثبت
تمليك او اقراض منه اولا اقتضاء ثم توكيل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه
لا ملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك في الحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصوده بهذا تعريف
العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا
على الوجه الذى ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه
لا يمكن تصحيح ما امره بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته
قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض فجائز فامكن التصحيح ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامراته
تزوجى فانه لا يقتضى طلاقا الا بالنية لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بمالكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه لا ولاية له عليها واذا لم

يصح

ولهذا قال ابو يوسف رحمه انه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يقع عن الآمر [illegible] بالمقتضى [illegible] يسقط فيه التسليم كما يسقط في البيع القبول [illegible]
شرطا اولى وهذا كما لو قال اعتق عبدك عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يقع [illegible] والبيع الفاسد [illegible]
[illegible]
[illegible]
بالتعالى فالشرط اولى [illegible]
كاكى

يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء ولان من شرط تزوجها الفراغ من الاول لا الطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت
الاقتضاء الا ضرورة قوله وهذا اى ولان البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع في المثال
المذكور ولا يشترط فيها القبض لانه اى لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت
بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما سقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول
ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا مقتضى العتق فلان يسقط اعتبار
ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه وهو اوضح من تركيب الكتاب ولما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا
قبض فكذا الهبة التى في ضمنه وهذا اى ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط
قبض مقتضى فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر وهو في المنتخب جواب عما يقال القبض فعل حسى
فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه
بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما في هذه
الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة اى في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما لما قلنا ان ما يثبت مقتضى
يثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه
لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد
اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تلف على ملك المولى لانه في حال العتق
ملكه والاعتاق ابطال الملك والمالية في يد نفسه اى يد المولى لانه في يده او في يد العبد لان ماليته في حال حقيقته
وان لم تكن معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال في المضاربة ولم يكن للمولى ولاية استرداد ما اودع
العبد من المودع وذلك اى التلف وهو المالية لا يصح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في
يده شئ ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق في
غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له وانورد في كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد
هو الذى تصرف اليه المالية والهبة تقع على تلك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده
فصار كهبة المبيع ممن هو في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتى عشرة
مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر والدليل عليه ان البائع لا يملك حبس المبيع بالثمن فيما
اذا قال لعبد اشتر لى نفسك من مولاك ففعل لان العبد في يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد
العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلفت على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل
العبد قابضا لها بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر اولا ثم لنفسه
وكذا في مسئلة البيع لم تتلف المالية بل انتقلت الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض وقوله
ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار
شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في
الهبة بحال اذ لم يوجد صح او حنث الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو لا يقتضى يعمل في محل يحتمل السقوط
دون ما لا يحتمله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل تقدير الكلام
بعه منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان
المأمور اذا اعتقه قال بعت منك ثم اعتقته عنك كذا في طريقة الامام البرغرى رحمه وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد

وكذا البيع الفاسد مشروع بصلة الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه وصح اسقاطه بطريق الاقتضاء ومثاله ما طلبا اوادار رجلا وانه بعد الدخول اعتدى ونوى الطلاق وقع بمقتضى الامر بالاعتداد
والمرأة بعد الطلاق الثلث والبائن وكذا لو كان رجعيا ومثال خلاف الشافعي ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام والشراب لم يصدق عندنا وفي قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان
لم يصدق عندنا ومن قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا ما قلنا

مر كذلك

مشروع باصله فيعتبر به في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا لسقوطه حكما في نفسه فاحتمل اي الفاسد سقوط
القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فيصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيجعل فيما يحتمله
ويدوم احد اللفظين ومما ذكرنا ان مثل البيع الصحيح زائدا وذكر الامام الرعزي واما البيع الفاسد فليس القبض فيه
شرط اصلي فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى القبض
يقوى واذا ثبت في ضمن العتق يقوى به فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فحمل عليه على ان القبض
ساقط لا انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلي فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا
به وذكر في المبسوط والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شيء منها ولكن من حيث ان العبد
ينتفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمله
القسمة وهو لا اتصال في الثمار على رؤوس الاشجار يكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابي
الحسن الكرخي يقع العتق عن المامور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة قوله
ومثاله اي ومثال الامر قوله لامراته التي دخل بها اعتدي ناويا للطلاق فان الطلاق يقع بمقتضى الامر بالاعتداد لان
من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدي ولا يلزم عليه قوله
لها في العدة اعتدي ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لان للامر صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام وجوب
العدة لانا نقول لا اثر لقيام العدة في تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام اثره في ايجابه ووجوب
هذه العدة وكان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه
والاخر ان يجعل مستعارا للطلاق في امر ولا يمكن تصحيحه بتقدم الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شيء سوى تتميم
تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن العائد ولهذا اي ولكون الطلاق ثابتا
اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بائنا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والبائن من غير
ضرورة قوله ومثال خلاف الشافعي اي مثال المقتضي الذي يجري العموم فيه عنده ولا يجري عندنا قوله ان اكلت
فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام والشراب اي نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق
اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا انه
الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء
الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو وكذلك في مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان
نوى الخروج الى بغداد فلم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من
حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان للخروج مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية وكذا في مسئلة الاغتسال اذا نوى
تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف انه يصدق ديانة
لانه نوى التخصيص في المصدر ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضي سببا ولا
عموم له فيبطل فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة المصرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح
الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة
فعبدي حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى قلنا نعم المصدر وهو الاغتسال مذكور لغة لا اقتضاء
ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فان جبر العموم
في الاسباب فيه الخصوص في ذلك وفي مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ الامام في شرح
الجامع فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او

نفلا

دلو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر ولم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احد او ان اغتسلت غسلا

مر كذلك

نفلا يجب ان يصدق الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل ولا يقال انه لم يصح بمعنى ما نوى انه تخصيص
بنوع انه يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة
وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا في غيره وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان
اغتسلت اغتسالا لا يصح نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم
فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم ولا يقال انه
مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير
ثابت ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار احد ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق
اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة
اصلا فبطل نية التخصيص وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان المقتضي عموما عنده فيقبل التخصيص بخلاف
قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في
موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فقبلت التخصيص وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل
الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس لمصدر حتى قلت وقع في موضع النفي
منكرا فصح القول بتخصيصه لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء فصار اصل هذا الفصل ما اشير
اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به
كما ذكرنا او الوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل
واراد حال قيامه او الصفة كما اذا قال لا اتزوج امراة واراد امراة كوفية او بصرية كانت نيته لغوا ولا يقال
في هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق
والعتاق بالجميع وهذا امارة العموم لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور هذه
الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار
او داخلها او راكب او راجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ به في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان كون
الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضي على قول من شرط في المقتضي ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه في
الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما المقتضي فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة رحمه الله وثبوت المقتضي شرعا
لا لغة مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد من الشرع
بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا انه يقال المقتضي هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا لا لغة
كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضي هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به
لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده
عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطء او النكاح لان الاحكام لا تتعلق
بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطا والنسيان انما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من
باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضي والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابت بدلالة
العقل ايضا فيصير المقتضي والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره الشيخ رحمه الله على ان كون هذه المسائل من
الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضي لان اللفظ
المتعدي الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضي فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة صحة المذكور

قوله وقد تشكل على السامع الى آخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يسلك الجمع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي رحمه الله في المواضع في الآخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يثبت حكم الآخرة لا غير لان بهذا القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة وقال عليه السلام الاعمال بالنيات والمراد حكم الاعمال فان عينها يثبت بلا نية وعند الشافعي رحمه الله يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا حكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة يتميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد تشكل على السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة وآية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي يسمى مقتضيا يثبت عند صحة الاقتضاء اي يتقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان الشيء محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملتبسا وليس ههنا التباس فجاز الحذف ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال الا ترى انه الضمير للشأن متى ذكر الاهل اي صرح به انتقلت الاضافة اي اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضي وتقريره لا لنقله اي نقل المقتضي عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشراي اي فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشراي وفي نظائره كثيرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعي واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فبلزومه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وقد ضعف سنبينه ان شاء الله تعالى وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعي

قوله ومثله اي ومثل المحذوف يعني من نظائره او مثل قوله تعالى واسأل القرية قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه لما استحال ظاهره اي العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضي رفعها بالكلية عن جميع الامة لكونه الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع والعادة غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها في حق الامة فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذي يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام

ولما ثبت ان الحكم هو المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به وانتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واخواته ومعنى جمع الشيخ رحمه الله بين المضمر والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا انه لا يتحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ما له اثر في الكلام مثل قوله تعالى والقمر قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل قوله تعالى واسأل القرية هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وكذلك قوله عليه السلام اي ومثل قوله تعالى واسأل القرية اي ومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام الاعمال بالنيات في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق للجنس في الاعمال ثم الحكم بانها تتعلق الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره ثم فأجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبيل الاقتضاء ولكنه من قبيل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف وان ما حذف اختصارا كان عاما اي يقبل العموم لان الاختصار احد طريقي اللغة فكان المختصر باسا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعي ثبت ضرورة فانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين وقد اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي الامام ابي زيد في التقويم ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور بل يصير ملكا للآمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وكذا في قوله ان اغتسلت الليلة في الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الثابت الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وامثاله وكما في قوله ان خرجت فعبدي حر فان المصدر فيه من قبيل المحذوف عندكم حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه وما ذكرتم من الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرر وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا وكذا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذي يثبتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيهما ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول عليه السلام فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء وذلك النعت وفي لكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغيير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا واما المسائل التي صحت فيها

بنية العموم وهي التي حكم عليها المحالف المتقدمون فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعل فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز مثل لا تسل والتفصيل فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية العموم **واعلم** ان المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ رحمه الله في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف لتصير الحد مانعا بان **نقول** واما المقتضى فزيادة على النص تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه والا فلم يستقم الحد وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي **قوله** ولهذا قلنا اي ولان المقتضى امر شرعي ثابت ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة كما لو لم ينو شيئا وقال الشافعي رحمه الله تعمل نيته ويقع ما نوى لان قوله طالق تقتضي طلاقا في المقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فتعمل نيته الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت بائن ونوى الثلاث **والدليل** على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك فكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع بيان محتمل اللفظ لا بغيره وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار **ولنا** انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال ذوري اباك او حجي ونوى الطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى اي للثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لا خلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لا في طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق لتصحيح الوصف بناء عليه وذلك تقتضي ايقاعا من قبل الزوج في تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير الملفوظ فلا تعمل فيه التعميم لانها لا تعمل الا في الملفوظ **وقوله** لان المذكور نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل الايقاع الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شيء منها ثابتا لغة لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقتضى او لكن الطلاق الواقع ضروري لا عموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا في حق الثلاث فكان ناويا عموم ما لم يتكلم به فلم يصح وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديما وتأخيرا وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له وانه قد نوى عموم ما لم يتكلم به فلم يصح **وقوله** ولم يكن المصدر مهنا اي في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال لا نسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح فيه نية التعميم فأجاب وقال نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على مصدر قائم بالواصف وهنا وصف المرأة بالطالقية فدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر قولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن

لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في ايجاد الضرب والجلوس اصلا بل ان كان ثابتا كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولغوا وههنا ثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا لتصحيحه فكان شرعيا لا لغويا **ولا يقال** انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك ضرورة صحة الاخبار **لانا نقول** معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق فرقا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال **وقوله** طلقتك مصنوع على مثاله فدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر ثابت في الحال فينبغي ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له فاوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلم تعتبر فيه نية التعميم لثبوته **قوله** واما البائن جواب عما يقال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق فدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه ومتى لم يكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية فقال قد سلمنا ان البائن وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد لا دلالة له على العدد وان ثبوت البينونة بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتضى للواقع الا انهما افترقا من حيث ان البينونة الثابتة وان كانت ثابتة بالاقتضاء تتصل بالمرأة للحال اي يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطء والدواعي على الزوج ولا اتصالها وجهان اي لثبوت البينونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اي حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فتعدد المقتضى هكذا وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة يعني صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث والله اثباته فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما مقتضى للفظ ومحتمل له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به واما طالق فلا تتصل بالمرأة للحال اي في الحال واللام للوقت اي لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطء ووجوب النفقة والسكنى لان حكمه في الملك اي في ازالته معلق بالشروط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابي حنيفة رحمه الله وحكمه في الحل اي في ازالة حل المحلية معلق بكمال العدد ومن ايقاع الطلقتين الاخريين واما حكمه للحال اي الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اي انعقاده علة توجب الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اي اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحاق العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل مثله البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا في التنوع بخلاف البينونة لانها متنوعة في نفسها فيصح كل نوع مقتضى لقوله انت بائن وذكر في الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت بائن اي انت حرام

لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت السنونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت ثبت باحدى السنونتين كان له
ان يعين احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوصف اقتضاءً وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان السنونة الغليظة لا تثبت الا
بسببها وهو التطليقات الثلاث فثبت الطلاق اقتضاءً ايضا فاما النعت في قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاقة
والطلاق الواحد ثبت هذا الوصف والثانى والثالث ضم عدد اخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي الباب ط ابتينا
عموم السنونة لانا لا نجمع بين السنونة الخفيفة والغليظة بل نثبت احديهما لاثبات النعت اقتضاءً الا ان ذلك المقتضى
لا يثبت الا بسببه فيثبت سببه اقتضاءً **قوله** واذا قال لها طلقي نفسك يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم
المحذوف ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة يعني قوله
طلقي نفسك يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاءً
لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذي دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل
في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فيه الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من
قوله افعل التطليق على مثال سائر الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم
افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب في الزمان الماضى
ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلقي نفسك طلاقا
وكسائر اسماء الاجناس فانها يحتمل الخصوص والعموم على ما مر بيانه واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس
الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة او معناه طلقت وانه نفس الفعل
وانه جعل انشاء ونطلقها في الشرع لا انه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح
والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا تصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا تعمل نية الثلاث فيه وذلك
اى قوله طلق نفسك في دلالته على المصدر لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حر في دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت
فعبدى حر ونوى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم وقال القاضى ابو هشام من القضاة
الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر للعموم الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال قال وجواب
الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة ولكن جواب الظاهر ما
ذكرنا لان الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفى فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديدا مثل
الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ونوع اختلافهما باختلاف احكامهما فانه
يتعلق بالسفر احكام لا يتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه
وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته يدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضى الى اخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول
حرف الشرط فيه فكان مثل قوله فتقبل التعميم فيصح تخصيصه **قوله** ولا يلزم الى اخره اذا حلف لا يساكن فلانا ولا
نية له فالحنث واقع على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو المكث في مكان على سبيل الاستقرار
والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا في
دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صحت نيته
ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغى ان لا يصح نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاءً وفيه التخصيص
فيما لا لفظ له باطلة الا انها انما صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يتقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل
كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من اراقة
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فاذا لم ينوشيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة يسمى مساكنة عرفا

وان

وان كان كل واحد ساكنا في بيت وفي البيت الواحد يحنث حسبه بعموم المجاز واذا نوى البيت الواحد فقد
نوى نوعا من المساكنة فيصح لكن نية جملة البيوت يصح يعنى نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان
يعين واحدا منها يصح من اجل ان الكلام اذا ابهم عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة
على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها يسمى مساكنة في العرف
قوله ولا يلزم عليه اى على ما ذكرنا ان المقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم العدم المسئلة المذكورة
فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا
ان النكاح غير متنوع لا نعلم نكاحا يوجب الارث ونكاحا لا يوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك في
البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا الا يرى ان بطلان النكاح
لما كان من لوازم الملك ثبت في البيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امرأة المولى زوجها اعتق عبدك
هذا عنى بالف درهم او قال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل ثبت البيع ويبطل
النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا **ولا يقال** لا نسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه
كنكاح الكافرة والامة **لانا نقول** انما امتنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما امتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف
والحيض الا يرى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او اعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت
الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع وذكر شمس
الائمة ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لا يتصور ولادتها الا بوالد والدة فكان
التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على الاب
او الام او الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا
ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على
الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون ثابتا لا باعتبار دليل مبقى بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا
انه منتهى بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل النكاح المقصود قصدا **قوله** والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا يعنى كما ان المقتضى
لا يحتمل التخصيص لانه لا يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل التخصيص ايضا لان التخصيص بيان
ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى
النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل
يعترض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى الامام
ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير
ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يثبت فيه العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
قال القاضى الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص
وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين
وصورته ما قال الشافعى رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حى فكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم ولانه
مسوق لبيان علو درجاتهم فاورد عليه انه عليه السلم صلى على حمزة رضى الله عنه سبعين صلوة فاجاب بان تلك
الاشارة خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم

قوله ومن الناس من علق النصوص اى استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا ومن قال لا يدل عليه عندنا واعلم ان عامة
الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم
ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
في الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى
مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسمونه دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا
تخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام منها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة
ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء
الستة في حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قام او قام يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه
وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروروذي وبعض الحنابلة
والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفي الحكم عما عداه تمسك الفريق الاول
في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون
كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا
الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل رحمهما الله يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه
ولو لم يكن دليلا لما بادر الى الفهم وذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة ولان قوله عليه السلام الماء من الماء
فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم
كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم
هذا الحديث ولكنهم قالوا انه منسوخ بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل فكان هذا دليلا على
اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثاني المني وكلمة من للسببية اي
انما استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل
قال الله تعالى اكسل الفحل اذا صار ذا كسل كذا في الفائق وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال فلا
تظلموا فيهن انفسكم اى في الاشهر الاربعة الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم
في غيرها وقال تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ثم لم يدل ذلك
على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا
وقال النبي عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة
دون غيرها من اسباب الاغتسال قوله ولانه عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا
اي ما قالوا ان التنصيص باسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اي التنصيص باسم العلم يؤدي الى الدلالة
على الخصوص كفر ولانه تعالى الى قوله لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التقويم النص متى اوجب حكما
مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم
في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في الايجاب وذلك للحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا
يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى فكيف يوجب النفي وهو وضع وذكر في بعض الشروح ان الثبوت
مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فلما
يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة

وان اختلف المحل كالسواد والبياض واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي
اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح في حق المستولي
والحرمة في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه ونهي عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص
عليه ونافيا عن غيره واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات
شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم تثبت بالنكاح نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان
المحل لم يقبل الاحلال واحدا فاذا ثبت في حق الزوج والمستولي انتفى عن غيره ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير
ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدي الى تفويته
ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على غيره وحرمة الضد اضيف الى النكاح
والامر لافضائهما اليها فاما ثبوت الحكم في محل فقد يستغني عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى
المثبت وهو النص وقد اجمع الفقهاء على جواز النص التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان الخصوص
الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع والمانع اقوى من النص اذ التعليل
في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت
لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس ولا يفضي القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض
ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت
المنطوق في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان
لا مفهوم له لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله وقد اجمع الفقهاء لانه يمكن ان القول
بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء
عليه فانهم انما لم يجوزوه لترديده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لان النص منع عنه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل
بخبره لضعف في سنده لا لنص مانع من العمل به وانا قصدهم لان الاحتجاج على الخصم ثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس
ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس برسول وفيه
انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما استدلوا به من قوله عليه السلام
الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص
على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او لما روي في بعض
الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق وعندنا
هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من
المني اي بسببه لكن لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس انتفى الانحصار فيما وراء
ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر فيه لا يثبت بغيره
وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فيه لكن الماء ثابت فيه تقديرا
لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان
دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب
الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منا قولا بموجب العلة فاما فائدة التخصيص عندنا فهو ان يتأمل
المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم

ومن ذلك ما حكى عن الشافعي رح ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل الخ منه

وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما مثبتا ولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الايمه **قوله** ومن ذلك اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف خاص كقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات كان ذلك دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عن الاخرى في الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقوله عليه السلم في سائمة الغنم زكوة ومن باع نخلا موبرة فثمرتها للبائع فتخصيص العمل والسوم والتابير بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها عند الشافعى ومالك وجمهور اصحابنا وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابى عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن سريج وابو بكر القفال الشاشى والغزالى من اصحاب الشافعى والقاضى ابو بكر الباقلانى وجمهور المتكلمين واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى من ليس بواجد اى مطل من ليس بغنى لا يحل عقوبته اى حبسه وعرضه اى مطالبته وبان من قال لغيره اشترلى عبدا اسود يفهم منه نفى الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم يبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص احاد الفصحاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى واحتج الفريق الثانى بان نفى الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر كعلمنا بان قولهم ضروب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفى اذ الحكم على لغة تنزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد وبحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربنى خاطيا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرج من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق **ولا يقال** انما حسن لانه قد لا يراد به النفى مجازا **لانا نقول** الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل وبان الخبر عن ذى الصفة لا ينفى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر ومفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تعليق الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر ~~وقد قالوا اضرب الرجال الطوال~~ وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفى ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا وقولهم لو لم يدل على تخصيص الوصف على نفى الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة **فان قيل** لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق **قلنا** ولم قلتم ان كل فائدة يجب ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطا

والدليل

٢١٨

ولذلك قيل قوله تعالى وربائبكم اللاتى في حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن قيد وصف كون المراة من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه وكذلك في الربا في حرمة المصاهرة وكذلك قوله عليه السلم في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على ما مر انه التعليق عندنا يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لما دخل على ما هو موجب كان ذلك صار الشرط موخرا ومانعا حكم الايجاب والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا متعلقا بالاسم العام فصار للوصف اثر الاعراض بمنزلة الشرط فالحق به وهذا بخلاف العلة لانها لا تستدل الايجاب الا بالاعراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم سواء بالوجود ولم يوجب العدم عند عدمها منه

والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفى حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وفى احتصاص الاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة فيه قيل لعل الداعى اليه سوال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك ثم نقول للتخصيص فوائد الاولى ما بينا انه لو استوعب جميع محكم الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففى التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذى في الاجتهاد لتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم فى الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة لجميع مجارى الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهدين اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة ليقاس العلوفة عليها ان راى انها في معناها اولا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوعه او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا يدل على عدمه ذلك بل نقول لعله داعيا لم نعرفه وما يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف في تلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او نقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا في جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطى وقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك والحل ثابت في اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر فليس جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما الى امثال لها لا تعد ولا تحصى وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه وللفريقين كلام طويل يودى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر **قوله تعالى** وربائبكم اللاتى في حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن علق حرمة الربيبة بالدخول بامراة موصوفة بان يكون مضافة الينا فوجب ان لا يثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف وذلك في الزنا اى عدم الوصف يتحقق في الزنا فلا يثبت حرمة المصاهرة به وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجب الزكوة في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلم في خمس من الابل شاة فكذا فيما نحن فيه ثم الحق الشيخ رح هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط موخرا حكم الايجاب الى زمان وجود الشرط ونافيا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به اخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة توضيحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه لما ذكرنا انه موخر فكذا التقييد بالوصف وهذا بخلاف العلة اى الشرط الحوا والوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء لا انه وجد موجب قبلها ثم صارت هى موضع حكم ذلك الموجب الى حين وجودها فهى موجبة الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هى بمنزلة التخصيص باسم العلم فانه لم يوجب النفى لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى صار التخصيص عليه موخرا حكمه الى حين وجوده فكذلك لا يوجب العدم عند العدم توضيحه ان التخصيص انما يوجب النفى اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به موخرا نافيا ولئن ان افضى درجات الوصف اى اعلاها اذا كان موثرا



احترازٌ عن مثل قول الراوي نهى النبي عليه السلم عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس بمؤثر في حرمة
البيع وانما المؤثر وصف النسيئة ومثاله هذا ايضا في قوله رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة
الى ما قبيله من قوله ولا اثر للعدد في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبيّن انه نظير التعليق بالوصف كقوله
تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولم يبيّن انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع فيه لانه قد بيّن حكم الشرط
بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل **قوله** ولا يلزم على
هذا الاصل وهو التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في
بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدًا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين منه
لانه لما خصّ الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الآخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
ايضا لانهما ولدا ام الولد ولهذا قال زفر يثبت نسبهما لانه لا اثر للتخصيص في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر
من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت
من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد وقال في الشهادات عطف على قال اولا اي ولا يلزم ايضا
ما قال محمد رحمه الله في كتاب اما في المسئلة الاولى ومن حمله الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص اي بالتقييد بالوصف
فانه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لا يثبت نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص
بالعلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمّى بالاتفاق بين العامة ولكن انما لا يثبت نسبهما لان السكوت
عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لا يجوز اهدارٌ فلا بد من الترجيح الا انه
يرجح بغير الدليل الآخر ان سكوت السفيه والبكر حُمل على الرضا فكذلك هنا وجب ان يرجح فترجيحه ان يثبت
نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه
دعوة النسب فلو لم يجعله نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وضررُ
المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانبه ليلا يبقى تحت عهدة الخطاب واما لا يبقى تحت عهدته باستلحاق نسب الآخرين
وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج
الى ان لا يلحق به من ليس منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها
واذا تقرر ما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر
بالدعوة ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بصريح النفي فكذا بدليل النفي وهذا نظير ما قيل ان سكوت صاحب
الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد
الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره **ولا يقال** لا حاجة الى الدعوى لانهما ولدا ام ولد لان امومية الولد
ثبت بدعوة الاكبر فيكون هو دليل النفي مقارنا لا مومية الولد فلم يثبت النسب وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش
انما ثبت لها من وقت الدعوة وكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة
واما الشهادة فانما يرد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة شبهة فكان في
تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث
تهمةً والشهادة ترد بالتهمة الا ترى انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في هذا المجلس لا تقبل شهادتهم لكذا هذا فاما
الاحكام فلا تثبت اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجج المعلومة **وقال** ابو حنيفة رحمه الله هذا اي تخصيصهم مكانا وسكوتهم
عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا
غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة

وكا عنك تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلدة كذا مولده ومسقط
راسه لا نعلم له وارثا غيره فيها مع تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر ويحتمل
التحرز والتورع عن المجازفة اي انما تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولا نخبر
مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فتعارض هذان الاحتمالان لان ذلك الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهادتهم
لمثل هذه التهمة والاصل فيه ما روي ان ثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله عليه السلام لاهل
قبيلته هل تعرفون له فيكم نسبا قالوا لا الا ابن اخت له فجعل رسول الله عليه السلم ميراثه لابن اخته ابي لبابة
بن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم
كذا ذكر في المبسوط **قوله** ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ان القران في
النظم يوجب القران في الحكم وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك
الجملة المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك
الجملة المعطوف عليها في خبره وحكمه جميعا ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين نحو النظم في قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم وشبهتهم
ان الواو للعطف في اللغة ولهذا سمي واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك
يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة
في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان في كلام الناس لم يجب
القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط
وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع وقلنا يعني ان عطف الجملة في
اللغة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني
زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر وجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة للافادة وهذه الضرورة
عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة وهذا اي عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله
تعالى مثل قوله فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل وقوله لنبين لكم ونقر في الارحام وقوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم
ويتوب الله على من يشاء وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم وريشا ولباس التقوى وغير ذلك فهذه جمل
مستانفة لم يشارك ما تقدمها في الاعراب فانى تشارك في المعنى والحكم ولهذا اي ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا في المسئلة
المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اي ناقص لانه
عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى في الغرض
وقد عطفه على المعلق بالشرط فثبتت الشركة للافتقار يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق
لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت
الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وهو نظير
ما قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث
في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر **فان قيل** يرد في قوانين
العلم المعادلة ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية
الطول وفي عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب والحمر في التراويح سنة والقرد شبيه بالادمي نسب الى

بكال السخافة او عُدّ مستخرجٌ من المساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم قلنا لا انكر ان التناسب من
محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات
الكلام وعليه تبنى علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله وعلى هذا اى على ان افتقار الناقص
الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الناقص تاما بنفسه قلنا في قوله تعالى الى اخر المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل
التوبة بالاتفاق واختلف في طريق الرد فعندنا لا تقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعي لا تقبل للفسق فانه
بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب الا بارتكاب جريمة هو عين الفسق
واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق وتقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال
الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة
من الشهود لا نفس القذف لان القذف خبر محتمل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم
اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لا غير وانه
حرام شرعا فصار سببا للحد والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم تكن
مسموعا ولا معمولا بحكمه بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضي اقامة
الحد ولا تقبل شهادته في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد واذا اقيم
عليه الحد لا تقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام الحد واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لا يسقط ايضا
واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله تعالى فاجلدوهم جزاء له ولهذا دخل الفاء فيه اى من رمى محصنة
فاجلدوه وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاولى لما ان الاصل في كل كلام تام ان
يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله تعالى واولئك هم الفاسقون جملة تامة ايضا ولكنها
في معنى التعليل للجملة التي تقدمتها اى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
فالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم
ولان الاستثناء بعد الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ما عرف فكان ينبغي ان تسقط الكل
بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف بارتكاب المعصية الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته في ذلك
ان تستعفيه فلا جرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا واصحابنا قالوا ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب
الجناية الا بالعجز عن اتيان الشهود فعطف عليه ثم لم ياتوا ليترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط
فكان الكل شرطا للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي يدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار
مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود يتراخى عن القذف للعادة الغالبة ولا
تقام عقيب الرمي متصلا به ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثل ما في قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا ثم عطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا في كونها جزاء وحدا لانه وان كان تاما من الوجه
الذي ذكره الخصم ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للعطف كما قال الشافعي رحمه الله في قوله وتغريب عام انه من تمام الحد
الكن للعطف ولكنا نحن لم نجعل التغريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون
حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح

لتيم

لتيم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا
وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام ولان الانسان يتالم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتالم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي حصل
به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة على اليد التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد هو دفع العار عن
المقذوف في اعتقاد قوله اظهر منه بقي اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد وكان ينبغي ان يكتفى به لانه
ايلام باطنا كالقذف الا ان كل واحد لم يتالم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسي ليشمل الزاجر الجميع
ويحصل الانزجار عاما ويجعل الرد متمما له فيكون جزاء وفاقا فان قيل المراد من قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا شهادة
يقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد فلا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق
مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم قلنا
المراد شهادته في الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين
كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا اقام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير
مقبول الشهادة وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذا دارك وهذا دار لك والدليل عليه ان شهادة
نكرة وقعت في النفي فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة يقيمها على ما ادعى مقبولة بالاجماع
فكان ما قلناه اولى فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدا لانه يحرم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم الامام اقامته
لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهي يدل على تصور المنهي عنه وتصوره واثم ابطاله والابطال فوق النهي قلنا قولكم
النهي لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهي المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي مضى
على القاذف كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهي لاقامة ما
وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلها وقامت الدلالة على ان
القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه تعالى قال فاجلدوهم ثمانين جلدة مؤلمة محرمة لقبول شهادتهم
او مبطلة لاداء شهادتهم وقولكم النهي يدل على تصور المنهي عنه قلنا للمحدود في القذف شهادة يحرم قبولها
حتى انعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها
منقطعة عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهي عن امر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة
اخبار عن حاله قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح حدا على القذف حتى يكون متمما للحد بل المقصود به
ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متمثل وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من
الشهود والزاني مصر فكان يقع الاشكال انه لما كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى
ذلك الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة
اربعة من الشهداء واذا لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدا فكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد
انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا تقبل شهادته عملا بقوله تعالى ابدا ولا معنى لما
قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاولئكم هم الفاسقون
بالفاء فلما فصل بالواو علم انه اخبار لا تعليل قال شمس الائمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق
لكان في الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا تقبل شهادته قبل اقامة الحد عليه
وان لم يتب لانه من تمام الحد وانه بعد اقامة الحد وذكر في طريقة الامام البرغري وغيرها ان شهادته بعد العجز عن

اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل لان تحقق العجز تحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذي يلحقه حكم وقوع الجلد لا حكم وجوب ايقاعه لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل بفعل يحدث بولاية الامام لا باخبار وعيب حالة قائمة بالجاني اصلها بنفسه فاعتبر تمامها اي تمام هذه الجملة بصيغتها اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى فكانت هذه الجملة في حق الجزاء اي في حق كونها جزاء في حكم المبتدا اي الكلام المستأنف المنقطع عما سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلق باول الكلام اذ لا بد لهما من متعلق سابق فلا يجعل في هذا مبتدأ والشافعي لو قطع قوله تعالى ولا تقبلوا عما سبق مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل الاولى بما قبله وهو قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء وغير صالحة للتعليل وقلنا نحن بصيغة الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقتة الى اخر المجلس مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القاذف حينئذ فاسقا مقتصرا على الحال لا انه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة او لغيبتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز والرد حد مشارك للجلد فثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكن يثبت مقارنا له لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله ومن ذلك قول بعضهم الى لفظ اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عنه امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع الحادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه الا ان يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي بيانه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد وابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ولان النص وهو العام ساكت عن سببه اي اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة يؤيده ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها

فان اية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها وعن ابيها واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه اما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شرعا فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يده بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان قيل الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله وهذه الجملة ولما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسألة شرع فيه فقال وهذه الجملة اي جملة ما يختص بالسبب ولا يختص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به لانه لما جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوده كقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجزاء لقوله تعالى الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة كان الزنا والسرقة سبب وجودهما واذا تبين ان ما تقدمه سبب وجوده يختص به اي يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة والثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به اي يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله والسبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للعمل به والثالث ما لا يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لا استقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف وذكر في بعض شروح الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا لسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال او لم يكن والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمثل ما روي عن النبي عليه السلام انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث واما في خصوصه فكما لو قال سائل أيجزئني التوضي بماء البحر فيقول لك هذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير والاول وهو ان يكون مستقلا بنفسه لا يخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبي عليه السلام عمن يركب البحر

اما الاول فلما روي عن النبي عليه السلم ... وروي ان ماعزا زنى فرجم والجاء ... والثاني فلما روي ان الرجل يقول لآخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول
اكان كذا فيقول نعم يكون اقرارا وكذلك اذا قال اجل ... الاصل بلى ونعم ان يكون بلى جوابا على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لتحقيق الاستفهام واجل يجمعهما

استوضا بماء البحر فقال عليه السلم البحر هو الطهور ماؤه او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطي امرأته في نهار رمضان فقال
اعتق رقبة كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل واختص جواب الثاني بالاعرابي وان كان اخص كما
لو سئل عن التوضي بماء البحر فيقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من
دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون
اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم فان كان الاول كما سئل النبي عليه السلم عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير
مسؤل عنه وان كان الثاني كقوله عليه السلم هو الطهور ماؤه لمن قال انجزيني التوضؤ بماء البحر وقوله عليه السلم لما مر
بشاة ميتة كانت لميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فهو محل الخلاف على ما بينا فتبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب
الورود وانه لا بد ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة
ولعموم السبب عندهم على ما عرفناه يعني في مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به قوله واما
الثالث فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق فاما نعم فموجبة تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت
كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم زيد وكذلك
اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او الم يقم زيد فقد حققت ما بعد الهمزة واما
بلى فلا يجاب بها الا بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد
قام واما اجل فلا تصدق به الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا تقول القائل قد اتاك زيد او لم يأتك زيد
فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام هذا هو المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم
فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا فاذا قال اليس لي عليك
الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم
ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولو قال
أكان لي عليك كذا فقلت نعم كان اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى لزم ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي وذكر
صاحب كتاب بيان حقائق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقبض الدراهم التي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه
صدقه فيما قال واذا قال بلى لم يكن اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد نفي ولم يتقدم
ههنا نفي وان قال اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى يجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه
معنى التقرير كما قال تعالى اليس الله بكاف عبده ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق
له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي وكذا اذا قال مالك علي شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو
قال بلى كان ردا قال وهذه حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى
ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل منها قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخر اطلقت امرأتك
فقال ن ع م او قال ب ل ي قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم اولا لا بلى لانه لم يسبق
فيها نفي هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرنا هو الموجب الاصلي لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام
ونعم تحقيقا للاستفهام نفيا كان او اثباتا فشرط الاستفهام فيهما وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان اكثر استعمالهما
في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل القسمين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم وقد عرفت ان هذا
خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان
اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت

سوف

وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعارا لذلك وقد ذكر ذلك محمد رح في كتاب الاقرار في نعم من غير استفهام ومن غير احتمال الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول الرجل لاخر تغد
معي فقال ان تغديت فعبدي حر ... وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ... السؤال ... ولو زاد على قدر الجواب وقال
ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى ...

سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وذكر ابن الحاجب
في شرح المفصل ان اجل يجوز ان تقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف وقد يستعملان اي نعم وبلى في
غير الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ على ادراج
الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام او مستعارا لذلك اي مستعار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام
باعتبار كونهما كلامين خبريين في اصل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا قال لفلان علي الف درهم فقال نعم
يجعل اقرارا وتضمر حرف الاستفهام كانه قال أعليك لي الف درهم كما اضمر في قوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي اي اتلك
نعمة او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقوله أعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب
الاقرار في كلمة نعم خاصة من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لآخر اقض الالف
التي لي عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره
او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ولا محل للاستفهام الخبر فكان
هذا طريقا اخر اختاره محمد رحمه الله بناء على العرف وتوسع ما قال شمس الائمة رحمه الله وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس
باستفهام على ان تقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد رح فقد ذكر في كتاب
الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق
الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها للعرف الاستعمال ووجه اخر ان يقال معناه انهما يستعملان في غير الاستفهام
على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد رح
في كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التي لي عليك
كلام يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فجعل كانه قال قضاء
الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله أتقضي الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة لما سبق صار كانه
قال اقضي الالف التي لك علي فيصلح جوابا قوله واما الثالث وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب
غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى
اهله فتغدى او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث وقال زفر رح هذا واقع على كل غداء لانه كالمبتدأ اليمين به
لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال ومن انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك
الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد
بدلالة الحال وكذا اذا قال له امرأته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه
يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر
الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدي حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مختصر والمفسر
يؤكد ولا يغير قوله ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول
وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء
الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال
لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح
فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك
للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب
للتأكيد كما مرت امثلته ولكن لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت

وبذلك ابطل الشافعي جعل التعليق بالشرط يوجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي هو موجود من تلويح

فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لزوجه او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلاة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فان ذكر السبب يتعلق به وعموم القسمين للآخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب **قوله** ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على عدمه انتفاؤه عند القائلين بالمفهوم احمد واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابن سريج من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط تمسك القائلون به بان قوله ان دخلت عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكان الدخول يوجب جواز الاعتاق وعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطا لكل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض وان وجد مع عدم الدخول كذا ذكره في القواطع والدليل عليه ما روي ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن للتعجب معنى مع انهما من فصحاء العرب وفرق ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها بل ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل وحجة العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلا فلا حاجة الى اعادته ههنا قال العراقي في الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بانه لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العدم فلا والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز تعليقه بهما فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عندنا فيه لو وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلولم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا ينعقد سببا واما الشرط اي التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه

ولكن

وكذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين والمالي دون البدني ولم يجوز لمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح لجواز نكاح الامة طول الحرة بعد النفس لان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط مؤخرا لما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا للاداء من تلويح

ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل ولا اضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم قبل وجوده لان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده **قوله** ولذلك اي ولان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر فهذا كله باطل حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك بشرط قيام الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق وجوز تعجيل النذر المعلق اي المنذور المالي بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عند النذر قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز وجوز تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم مؤخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فيوجب الجواز عند وجود الشرط بمنطوقه والفساد عند عدمه وهو وجود الطول بمفهومه وكذلك وصف الفتيات بالمؤمنات يوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة والحاصل ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول ووصف الايمان يثبت عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده معلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط ولا يلزم عليه انه يجب بمفهوم قوله تعالى المحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة

كان م

وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول حرة ولم يجد حرة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح وذكر في المهذب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما انه يجوز لان الله تعالى قال ان ينكح المحصنات المومنات وهذا غير قادر على طول حرة مومنة والثاني وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة وذكر الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو انه لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المومنات ولا يلزم اي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور بالمالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل ازهاق الروح في كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلي ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل متغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوده ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ونحن نقول بأثر التعليق في منع السبب لا في حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء لدخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت طالق سببا للطلاق قبل قوله انت طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب بكماله في ملك كافر لا يكون سببا ايضا ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منع من الوصول الى المحل كما لو قيد المحلق لا يكون واصلا الى الارض ولان الاتصال الشرعي يعرف باثره ولم يثبت شيء من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسي فان فعل النجار لما لم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار واذا لم يتصل الى المحل لم يصر قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط

وانحلال

وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ولو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة **فان قيل** الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن ثم دخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع **قلنا** انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم والحالف يوجد عند التعليق ويراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله **فان قيل** اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد **قلنا** انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لم يعتق العبد وان صار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء فكذا هذا **قوله** فيبقى غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل الاترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا بمعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق بالشرط اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا وهذا لانه جعل جزاء للشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصد من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه فلا يكون سببا قبل وجود الشرط وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا لمنع الحرية فيتحقق السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما شبهه بعين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا عنها ولهذا ذكره في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اي عند الحنث واليمين وهي مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه وقوله وهو نقض العقد اي الحنث نقض اليمين دليل اخر يعني كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تجب الا مع الحنث لان الحنث يبقى اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب **فان قيل** هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله ذلك كفارة ايمانكم ويقال في العرف انها كفارة اليمين والاضافة دليل السببية والدليل عليه ان الصبي والمجنون

وتعلق الشرط ليس بمعنى الاجل لانه داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت حتى لم يتصل بقوله انت حرم بمحله فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين وبهذا علا والبيع بخيار الشرط لان الخيار به داخل على الحكم دون السبب صحيحه وكذا اما المعتقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار خلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل الحكم لنزل سببه

لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث يلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرط اهليه وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين وقولكم اليمين لا يصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يتوصل به بواسطة كالجرح سبب للكفارة لانه يفضي الى القتل بواسطة السراية قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وكذا قال الامام البرغري لو ونظيره الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وذكر في الاسرار انا نسلم ان اليمين في ما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة على الايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء الا ترى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق واما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او للطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل واما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان سببا بواسطة لا بد له من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح تفضي الى الالم والالم تفضي الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف تكون اليمين مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعني بين ان التعليق ليس كالتاجيل فان التاجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب وهو داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط اي بعد ذكر الشرط قبل وجوده بالعدم الاصلي اي العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والا فلا ففي قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية فقد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم فيجب القول به اذا لم يعارضه التعليق بالشرط وفي مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله وهذا اي ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اي العقد في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتاخر عنه والحكم مما يحتمل التاخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل للمقصود ايضا وكان قوله ومن

ويمكن تدارك الغبن بان يجعل غير لازم بادنى الخطرين فكان اولى واما ههنا فمع امكان القول بكمال التعليق في هذا الباب ولا الحكم فان حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلة صار ذلك الايجاب لغوا كانه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك

اي السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضا صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب وتدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضا صاحبه فيحصل مقصوده والضمير في به راجع الى الطريق الثاني وقوله بان يجعل بدل من به والباء في بادنى متعلقة بيجعل اي يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم دون السبب وكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اي ما نحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا في المغرب فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق وفيما ذكر في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على اذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع قوله ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعني قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعي ايضا فانه ذكر في الوجيز والمهذب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اي شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع وذكر في الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء فاذا دخلت وهي محسوسة وقعت حينئذ تطليقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا في هذه المسئلة واما في مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها وما ظفرت بها في كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر في الوسيط للغزالي ان الاب اذا شرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تاخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا ينقطع الحكم عن سببه الا بضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبينة وامكن تحصيل هذا المقصود بنفي اللزوم فلا حاجة الى نفي الملك ولا يصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه في انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب واذا بطلت العلة اي التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب لغوا كانه ابتدأ يعني يصير عند وجود الشرط كانه تكلم بالايجاب في الحال فيقتصر عليه وهو معنى قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة اشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدى الشرط ولهذا اي ولما ذكران المعلق ليس بسبب صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه

الازم

ولكن هذا الظاهر دون الملك ثبت به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك ولئن دل على صحته باعتبار
هذا الملك بالطريق الاولى فان قيل صح ما ذكرتم سقط بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلم
فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا الكلام مفسر لا يقبل التاويل قلنا ان صح الحديث فنحن نقول به ولكنه لم
يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلم لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان
يعرض عليه المراة فيقول هي طالق ثلاثا فيحرم عليه فقال عليه السلم لا طلاق قبل النكاح ورد الحديث الى المرسل
دليل على انه كان يرى صحة التعليق المعلق بالنكاح وروي عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين
وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يحتج هؤلاء الائمة الثقات على خلاف
نص لا يحتمل التاويل وتوهم انه لم يبلغ كلهم او لم يصح عندهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كما في الاسرار قوله
ولهذا اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب لما لم يصل
الى ذمة فانه للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كنعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز وكذا
لا يجوز تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان
حنثت فعلي طعام عشرة مساكين فتلك اليمين منع اليمين عن كونها سببا في الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا
فصحت اضافة الكفارة اليها بعد ان تصير سببا بالحنث لا تتصور لا ادا كما لا تتصور قبل اليمين وكما لا تتصور تعجيل
الصوم قبل الحنث وفرقه بين المالي والبدني باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس
الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة
بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لانا قد بينا في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على
العبد فعل هو عبادة واما المال ومنافع البدن آلة يتادى الواجب بها فكان في البدني مع تعلق وجوب
الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان
المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس
حقه واخذه تم الاستيفاء واما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع
والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق
العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله
تعالى وفي هذا المال والبدن سواء ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتادّ بالنائب كالصلوة لانا نقول
المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب ولا بد من فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود
بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد بفعله
قوله وعلى هذا الاصل اي على ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة
لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره
والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا
نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق
عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول العبد الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن
الاول حتى لو عزله عن احدهما بقي الاخر فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا
كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال

ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي
ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو
موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم معلقا بشرط اخر قبله اي بعلة
الاترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا
وان كان مجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة
يعتق باعتبار التعليق الثاني فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو
بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات
وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا في محل
واحد فاما في محلين فهو جائز الاترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل
واحد منهما فيكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير
ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه قوله قال زفر الى اخره يعني يبنى
زفر على مذهبه في ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما
بطل الايجاب اي بالتعليق بحيث لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل لم يشترط قيام المحل اي بقائه
لبقائه اي بقاء الايجاب المعلق يعني التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه
بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعتقه او ابان المراة المحلوف
بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحلية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج اخر
ثم عادت الى الاول وكذلك العتق اي وكالطلاق المعلق العتق المعلق في انه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال
لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب
ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا وقوله واما شرط الملك جواب عما
يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغي ان لا يشترط في حال
الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق
والاجماع بخلافه فعرفنا انه لا يستغني عن المحل بحقوانه يبطل فقال اما شرط الملك في الابتداء لانعقاد
هذا الكلام يمينا لا للحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء ومقابلته
فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود اي متحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر
وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحال مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء ويظهر فائدة
اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزم الجزاء فيخلو اليمين عن الفائدة فيشترط الملك في الابتداء ليترجح جانب وجود
الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل في كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط
الملك لانعقاد اليمين لا للحاجة للايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك
ولا الحاجة الى الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين فاذا وقع
الترجيح اي حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر بوجوده في الحال وانعقد اليمين صار
زوال الحل في المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلاث سواء من حيث ان زوال كل واحد
منهما لا ينافي وجوده عند الشرط لا محالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد
زوال الملك بناء على هذا الاحتمال بقي بعد زوال الحل بناء عليه ايضا وقوله الاترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب

وطريق اصحابنا رحمهم الله لا يتم الا اذا ثبت للمعلق نوع اتصال بمحله لتشترط قيام محله وأما طلاق هذا الملك فلم يتعين لما بينا انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك ... من كذا

يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق
طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله
وطريق اصحابنا لا يتجه الى اخره لعلمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة طريقان احدهما ان اليمين يبطل بفوات الجزاء كما
يبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا ينعقد الا
بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط
فلان يبطل بفوات الجزاء كان اولى وهمنا قد فات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم وهو
يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطل اليمين ببطل اليمين وبهذا علله
محمد رحمه الله تعالى لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت
عدتها حيث لا يبطل به اليمين لانه لما يستوف الجزاء تمامه كان الباقى مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم
شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء
منافع البضع حال الحيض وكالصبى لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له والثانى ان بالتطليقات الثلاث
يبطل المحلية لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم يبق
اليمين بالطلاق لبطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او صاهرة وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال
لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية
فلم يبق اليمين فحاصل الطريق الاول تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها
وحاصل الطريق الثانى اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق
الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يقع الثلاث
عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغى ان يقع واحدة لانه لم يبق من الجزاء الا
طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد
الشرط لا يعتق الا العبد الذى كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثانى لا يتم الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال
بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثانى وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول فقال وطريق اصحابنا لا يتجه
يعنى الطريق الاول والثانى جميعا الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثانى وبعد ما ثبت
ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في باب النكاح ثم اشار
الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال واما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء وصح التعليق بل الجزاء طلاق
مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد لما بينا انه اى المعلق ليس بتصرف في
الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا للحكم باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها
والتحليل داخل في النفى ولهذا صح التعليق بالملك والى هذا الطريق مال شمس الائمة ايضا فقال انما يبطل التعليق
بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا يتصور ذلك بدون المحل
وبالتطليقات الثلاث يتحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا يتصور ذلك بعد
حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المعلق بالشرط تطليقات
ذلك الملك وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء ومعناه تحقيق الفرق بين زوال الحل وبين
زوال الملك فان بالاول يبطل اليمين ولا يبطل بالثانى لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال بالمحل وان لم ينعقد سببا
حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اى الملك القائم حالة التعليق فلم يتعين

الطلاق في

اى

والطريق في ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب وما شرط لليمين ينعقد على البر ولانه وكون البر مضمونا بالجزاء واجب الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب
يلزم رده ويكون مضمونا بالقيمة فثبت شبه وجوب القيمة فكذلك ههنا تثبت شبهة وجود الطلاق وقدرنا وهذا لا يستغنى عن محله فاما التعليق بالطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق
من كذا

٢٢٧

اى لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا لان التعليق ليس بتصرف للطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو
الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغى ان لا يشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط في
الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اللغو والطريق في ذلك اى في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل
وافتقاره اليه ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا
لان اليمين تعقد للبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو ما كيدا
المحلوف عليه فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلى لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون
بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب
رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة
بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات
وكذا لو ادى الضمان تملكه وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت
الغصب وذكر في الجامع ولو اقر ان هذا الالف في يدى غصبته منك فقال المقر له لا بل لى عليك الف
درهم من ثمن بيع قد قبضته فانه يقضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا في سببه
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار قال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه
اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذه الالف وديعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لى عليك الف درهم
من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لا شئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين مواقعة من وجه فلا يمكن الجمع فلما
ثبت ان للضمان شبهة الوجوب الثبوت قبل فوات المغصوب صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة
الشئ لا يستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال
وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير محل الا ترى انه لا
يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى
المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه في اثبات شبهة الثبوت للجزاء
ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن
لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم
يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدر عرضية الوجود للجزاء
واذا ثبت عرضية الوجود للجزاء ثبت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب
لا بد لها من محل يقع فيه كما لا بد لها من محل ينعقد فيه لان شبهة الشئ لا تثبت فيما لا تثبت فيه حقيقته وذلك الشئ
كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما واما لا يشترط الملك للبقاء كما شرط الحل لان الملك عبارة عن القدرة وانما
يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم يشترط الملك وفي الابتداء اشترطناه لما ذكرنا ثم لزم على
ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فانه صحيح
وان لم يبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فيتعلق بما هو علة ملك الطلاق لان
ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة وحقيقة الايجاب معلق
على تحقق العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل
به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة او شبهة
لا بما دل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التى هى الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل

فكذا اذا علق بشبهة الايجاب بشبهة العلة اعتبارا

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به فيسقط من الشبهة بهذه المعارضة . من تقرير

ومن التنشد شبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة المحل باحد الوصفين لان بالشبهة لا يثبت الحقيقة
واذا بطل شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة تتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها
قيام محل الطلاق **ولا يقال** لا نسلم ان تعليق الشئ بعلة يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق صح حتى
لو طلقها واحدة يقع ثنتان ثم ان التطليق علة للطلاق **لانا نقول** الطلاق متعدد والتعليق ليس بعلة للجميع
وانما هو علة لطلقة واحدة ولا يلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشئ بعلته حتى لو نوى بالتعليق الطلاق
الذي هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي بخلاف تعليق
الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات
فيكون تعليقا بالعلة او بشبهتها لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اي شبهة الثبوت مستحقا به
اي ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكانت هذه الشبهة ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها
التعليق بشبهة العلة فلم يبق بهذه المعارضة اي لمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة واعترض عليه
بانا قد سلمنا ان في التعليق شبهة الثبوت في الحال وان الشبهة تفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل
يبطل هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان ببطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين
له تعلق بذمة الحالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمراة فاذا بطلت الشبهة
بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا
بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمراة للترجيح فبقاؤه كذلك كان اولى **واجاب الامام البرغري**
عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا
في المراة المحللة وذلك لم يفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم
في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم يوجد تعين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين الخ
الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الحل والملك في الحال
فاذا بطل الحل بطلت العرضية فيبطل اليمين **ووجه اخر** وهو انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون
البر مضمونا وذلك لان ظن البر بوقوع الجزاء حال وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتاج
الى ماكد ليلتحق باليقين فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من
التاكيد لليقين بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك
الحالة لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي ساقطا لعدم الحاجة اليها فيسقط
هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء نفسا لكونه تعليقا بما له حكم العلة وذكر في بعض
الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك موجودين في الحال لان التعليق
بعلة ملك الطلاق يحتمل فايدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة
ملك الطلاق حالة قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا
وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق للصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المسائل فيه وهي شبهة
ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح
والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة الطلاق
فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فيعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فيسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق
الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة ومعنى ان لتعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة

م

١٠ الرابع

ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلث منصوص عليها في كتاب الطلاق في الجامع الصغير نصا في تقرير نظر وهو العاق . والعبد ومن الجملة باجابه الشافعي رحمه الله . من تقرير
قال الشيخ كالامام

البار بقية على الشرط فيسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني به ان البر مضمون جزما
فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة السابقة على الشرط **واعترض** على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء
بان قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك
التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء **فاجاب** ابو الفضل الكرماني
عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطء والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا
كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل **واجاب** غيره بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية
حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير
فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق
يبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة
بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات
محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان يكون المراة محللة فانه ينعقد في
غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء المنجز على الخلاف ايضا **واعترض** ايضا بان المراة اذا ارتدت
والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا يبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت
ثم تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق
واجيب عن الاول بان المحلية لا يبطل بالردة بدليل ان المراة اذا ارتدت ثم بانت من زوجها ثم طلقها في
العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية
بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن
يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد
له فان ملكها صارت ام ولد له الان لقيام النسب في الحال ومسئلة تعليق الطلاق الى اخر ما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ لا وجه الى ذلك لانها منصوص
في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتددت فسبيت فملكتك
فانت حرة ثم كان كذلك فملكها عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا ان ايجاب التحرير باليمين لا
يبقى بعد العتق وقد صح استثناؤه ههنا عند علمائنا وهذا نص وقد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق اذا علقه بالنكاح
وقد حرمت عليه بالثلاث ابدا وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا ذكر في ايمان الجامع في باب الحنث في ملك العبد
والمكاتب **قوله** وابعد من هذه الجملة الى اخره يعني حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعي رحمه الله ابعد من الصواب
من الجملة التي سبق تقريرها لان فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطا فيه
من وجهين وفيما سبق الخطا من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب والمطلق
هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة
وقيل لفظ دل على شايع في جنسه مثل رجل ورقبة فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بسبب
الاستعمال فان انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين ويخرج منه ايضا
النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون
شايعا في جنسه والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت وذكر في اصول الفقه للامام
الرازي لو ان كل شئ له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا

لا لانقطاع

وحمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة نظرا الى الدليل او الى الشيء الواحد لا يكون مطلقا مقيدا مع ذلك والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وكما في نصوص العدالة واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا
من تقرير

لان لا انسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرطه مثل نص صدقة الفطر على ما سيأتي او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي رح الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحمل المطلق على المقيد وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق بالسبب او الشرط لامكان الجمع بينهما دون الحكم لاستحالة الجمع فيه[يعني في كونه مطلقا ومقيدا] قيد على ما بين في اخر هذا الفصل واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا نفيه والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده ونفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ما هو المعتاد لا نسخا فيثبت الحكم مقيدا بهما كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود محمول على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اي الاطلاق والقيد في حادثتين في حكم واحد مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة فكذلك ايضا اي يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين

لان عند من يقول بالمفهوم انه زيادة ومن يجري التعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لان اعتق احد خلاف زيادة الصوم في القتل بانه لم يلحق بكفارة اليمين والطعام في الحرم مسدد في القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك للتفاوت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا
من تقرير

والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار وكان القيد متصلا به ايضا وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهي كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة ولا يلزم من دلالة بعضها على معنى دلالة الاخر عليه وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات في الشعر للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا وكما يتعدى الاثبات والوصف في كفارة القتل مقيد بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن ترك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد وكذا الطعام الثابت في الظهار لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس وخص الشيخ رح طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم تطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الاخر وكذلك اعداد الركعات يعني لم تثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق على تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث وكذا لم تثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس واركانها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح فالغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم تثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية في الوضوء ونحو ذلك كالحدود فان جلد العبد الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشتراط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم شهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين والثلاث والاربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الحكم عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد

ثبات

ضوء

لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فثبت ان العمل بالاطلاق واجب   من التلويح

والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب عندنا
في المطلق انه يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين وذكر في الاسرار فان قيل
فانكم لا تحملون المطلق على المقيد قلنا نعم اذا كانا عبارتين حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف
فبدونه لا يكون ثابتا لا محالة ضرورة وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق على المقيد
عندنا اذا ورد القيد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة
الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد
فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي عليه السلام
صم شهرين متتابعين وروي انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا وذكر
شمس الائمة في شرح كتاب الزكوة من المبسوط في اثبات مسئلة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما
في حادثة واحدة في حكم واحد وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق
والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع
ان لا يبقى مطلقا وذكر في الميزان واختلف عندنا بعض في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا
والحادثة واحدة فاما في حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا
اذا كان حكما واحدا والسبب واحد وذكر في شرح التاويلات في تفسير قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق
يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق
ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما
لعدم التنافي ورايت في المخلص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فللاطلاق حكم انه
يجب الحكم بمقتضاه لان التقييد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع اخر فامسحوا بوجوهكم وايديكم وفي
موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز وجل او دما مسفوحا هكذا ذكر
في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتعين ان الحمل في حكم
واحد في حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا ما ذكرنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء الاية
الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله تعالى ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القران تبد لكم صفة للاشياء
والمعنى لا تكثروا مسألة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا
عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو ما دام الرسول بين اظهركم يوحى اليه
تبد لكم تلك التكاليف التي تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط وقال امام الهدى
يحتمل هذا ان يكون نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه
حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال بقوله تعالى وان تسألوا عنها الاية فيحمل الجملة الثانية مستانفة
لا صفة للاشياء ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق هو مسكوت عنه والسؤال
عن المسكوت عنه منهي بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لمعرفة حكم المطلق
اقدام على هذا المنهي لما فيه من ترك ما ابهم الله تعالى كما ان في السؤال ذلك توضيحه ان النهي ليس عن السؤال
عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهي ورد عن السؤال
عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز والدليل عليه قوله عليه السلام اتركوني ما تركتكم

وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة في امهات النساء والعمل بالمقيد اوجب الحكم ابتداء والعمل بالمطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاه
لا يقال لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيقتصر الاحتجاج به لانا نقول لا يكون العمل بالمطلق معناه معلوم يمكن العمل به
مثل المقيد وترك الدليل عند الدليل باطل ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط ولو سلمنا ان القيد يجعل شرطا ولا نسلم ان الشرط لا يوجب نفيا
بل الحكم الشرعي يثبت بالشرع ابتداء واما العدم فليس بشرعي   من التلويح

فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم على انبيائهم قال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما
اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات بقوله تعالى فروق بهم اذا كان مطلق اللون اي
لا لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة
الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله تعالى وامهات نسائكم قال عمر رضي الله عنه ام المراة
مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع
من بعدهم كذا في التقويم وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة في الام
فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المشاركة في الخبر ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء
يعني لا نسلم ان المقيد يوجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز بقوله كما قال الشافعي بل المقيد اوجب
الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير
مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان النص اي المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل لانها
لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا
شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم صيغة يعني عبارة واشارة ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات
فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف
فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فيصير الاحتجاج به اي بان الاثبات موجب
للنفي فيلزم منه حمل المطلق على المقيد احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل او لان اثبات الحكم
بالنص مقتصر على هذه الطرق لا بعد فما وراءه يكون احتجاجا بلا دليل بمقتضى كل نص اي بموجبه الاطلاق من المطلق
معنى متعين معلوم اي الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به وهو نفي لما قال بعضهم المطلق
مثل المجمل لاحتماله كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح للبعض فكان كالمشترك الذي انسد فيه
باب الترجيح ولا يجب العمل به الا بالبيان والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد البيان
وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد المقيد وجب
العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل
وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط
جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم وتحقيقه ان الاصل في ايجاب النفي عند العدم هو
الشرط عند الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على
ما مر بيانه فالشيخ رحمه الله منع اولا من كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم لذلك للشافعي ان القيد بمعنى
الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة
بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا فيجعل شرطا اذ القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا
او معنى كما في قول الرجل المراة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم فاما
اذا كان معرفا كقوله هذه المراة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى
يحكم بها النبيون الذين اسلموا واذا كان كذلك لا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في
مسئلتنا بمعنى الشرط ولا فلما بعد ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما
ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء
يتحقق بناء على عدم شيء اخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير

ولانا ان سلمنا انه النفي بأنما هو القيد لم يمنع الاستدلال به على عدم الا او اصحاب المماثلة وقد فارقت المفارقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى وجب التحرير والتخيير وذكر الطعام في الظهار دون القتل وسقط الى الصوم لاربابه وانما اعتبر القيد الزائد النفي بنفسه فيما له التقييد لوصف الايمان لا يمنع التحرير بالكافر لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع
مر تكاور
في المطلق على المطلق
العبيد

ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على
عدم نفي لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى الذي
تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت في السبب والحكم صورة ومعنى اما المفارقة في السبب صورة
فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى
الجناية كالظهار واليمين ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من
الظهار واليمين لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل العمد كما تتعلق بالخطأ وباليمين الغموس كما يتعلق
بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة
ايضا واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم
الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب التخيير في الكفارة بين
الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير
فان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة
عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما لم يصح الاستدلال اذ لا دلالة مع
المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيما نحن فيه من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها
فلا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس
بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر
بالقياس كذلك الوصف ولو جاز ذلك لصار الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا على
ان الكفارات وان اتفقت اسما فهي مختلفة الجنس حكما ولانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار
وقتل وافطار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلفت لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها
الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر فالمقايس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو
ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام على ان باب القتل مغلظ وقد ظهر ذلك في
انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو
احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل
قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل قال هذا ان سلمنا لهم
ان المطلق يحمل على المقيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين **قوله**
فان قال متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدي العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي
بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي يثبت في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه
نقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافر ههنا
ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما قلنا ان
المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود
المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد يثبت موجبه فيبقى ما
وراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لا يصلح
لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع فيه مطلق ومقيد فيثبت
موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافر بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا هذا معنى كلام الشيخ

الى

فصار التعدية لمعدوم لا يصلح حكما شرعا لابطال موجود يصلح حكما شرعا فكان هذا ابعد عما سبق وهو امر فيه الساقط فانما قيد الاسلام فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة الموقوفة في ابطال الذي
عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب
نفيا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة مشهورة وهو قراءة عبد الله بن مسعود
مر تكاور

ولكن يلزم منه اجتماع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا وثبت
بعد وكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال والتعدية فاسد للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار
الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا
على تقدير التسليم فتساهل في جوابه **فان قيل** لعل من مذهب الشيخ رحمه الله عدم جواز الحمل في حكم واحد في
حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا **قلنا** منع من هذا الاحتمال قوله فيما بعد بخطوط في الحكم
الواحد لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا
الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا يجوز
بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد
فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأي الذي هو دونه كان اولى فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق
بالتعدية وهي في لابطال للعاقبة وقوله لابطال مع متعلقه خبر صارت اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود
يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير بالكافر يعني ادى تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه
او اللام في لمعدوم بمعنى الدالة على الغرض اي صارت تعدية الشافعي لعدم وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها
تعدية لاجل معدوم لا يصلح حكما شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف
الاطلاق لا اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعد من الصواب مما
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت الذي ليس
بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران وهذا امر ظاهر التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم
شرعي وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب
اعتباره والسنة المعروفة قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وما روي على رضي
الله عنه وفي البقر في كل ثلاثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شيء **قوله** وكذلك قيد التتابع في
كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا اي نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التتابع في صوم
اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام
متتابعات كما ثبت زيادة اشتراط الوطء على قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وقراءته ان لم تثبت قرانا تثبت
خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشهورا
وقراءته كانت مشهورة اي مشتهرة في السلف حتى كانت تتعلم في المكاتب كذا في الاسرار وقال الغزالي هذا ضعيف
لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول عليه السلام تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان
لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر
وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه **قلت** هذا كلام فاسد
لان ابن مسعود رضي الله عنه نقله وحيا متلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم
شرطه وهو التواتر بقي كلاما مسموعا من الرسول صلى الله عليه وسلم منقولا عنه وكان بمنزلة خبر رواه عنه وقوله يجب
على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة بقولهم مسلم ولكن لم قلتم انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على العلوب
نسخا للتلاوة سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا في نسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله وبقاء حكمه بهذا الطريق وانكم قد قبلتم خبر عائشة رضي الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمات

فتستحق بخمس وكان مما يتلى مع ان عائشة رضي الله عنها نسيت النظم ايضا لخبر ابن مسعود رضي الله عنه مع
حفظه النظم كان اولى بالقبول وكيف يحمل على انه نقل شاذ على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه
يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب الله تعالى بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم رضي
الله عنهم ولا يلزم علينا ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه في صدقة الفطر
فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقرائتين في اليمين بل عملنا بالمقيد وهي قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه حملا للمطلق عليها لان النص في كفارة اليمين ورد في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين
وهو في وجوده اعني وجوده في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان
فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف
الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم
مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس المسلم سببا
ولا مزاحمة اي لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك
والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع **فان قيل** فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة
ابي بن كعب رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد **قلنا** قراءته شاذة
غير مشهورة ومثلها لا يثبت الزيادة على النص واما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة
رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على قراءة ابن مسعود رض وختما من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا
تثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط **فان قيل** اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من
المطلق الا ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك
لم يبق في ذكر المقيد فائدة **قلنا** ليس كذلك فان قبل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث
انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ونحو
ذلك ومتى امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان نصا واحدا كيف والحمل يؤدي الى ابطال صفة
الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال شيء فكان اولى انه اشير في الميزان **فان قيل** انكم قد حملتم
المطلق على المقيد في قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يجري التحالف حال هلاك السلعة مع ان
الاطلاق والقيد في السبب او الشرط دون الحكم **قلنا** ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان
المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة
لان التراد لا يتصور الا حال قيامها وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجري التحالف حال هلاك السلعة كما
يجري حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة
اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب
التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم
لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشتري باكثر منها للحاجة ولهذا
لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل
الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابا له في حال لا
يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر **قوله** وهذا نظير ما سبق اورد الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد

على

على مسألة تعلق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن
ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا
ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان **قال** وهذا اي الحمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب
وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق من التعليق بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل
وجوده معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اي بعدم طولها بنص مرسلا اي مطلقا عن الشرط
مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به لان الارسال و
التعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز ان يثبت
بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت مملوك واحد بعلتين ثابتين فاما قبل وجوده فيجوز ان يثبت بالبيع او الهبة
على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط
ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها
عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة وذلك لان
العدم الاصلي كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم فبقي محتملا
للوجود بطريقين وهما الارسال والتعليق كما كان وذلك اي احتمال الوجود جائز اي ثابت في كل حكم قبل ثبوته
بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها **قوله** وقد
قال الشافعي رحمه الله ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعي فقال قال الشافعي رحمه الله صوم اليمين غير متتابع
قولا بالاطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة
المطلقة في اليمين على المقيدة بالايمان في القتل وهذا منه مناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد
وعدم وجوبه واعتذر الشافعي عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان
مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الاخر
من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد احدهما صوم القتل والظهار
المقيد بالتتابع والاخر صوم المتعة المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع
قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه لفوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد
او خبر مشهور والاخر نص قاطع فرد الشيخ هذا الاعتذار فقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم
ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام الثلثة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع
لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعني صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته
وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله
لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق واذا ثبت
انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان
سلمنا ان صوم المتعة مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيدا لصوم اليمين لانه
ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحمل على المقيد فيها فكانت المقايسة بالنظر
الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل
كان متناقضا ومن اصحاب الشافعي رحمه الله من قال انا اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة
بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب وذلك اي عدم شرعية صوم السبعة او عدم

والاحكام على الاقسام ينقسم الى قسمين العزيمة والرخصة وهذا باب العزيمة والرخصة قال الشيخ الامام ثم العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة منه رحمه الله

جوازه قبل الرجوع او وقوع التفرق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهي ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر والقتل قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها قلت انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم النحر وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فللضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله اي قبل يوم النحر لئلا يكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعذر الاداء فيها ليكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله تعالى عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ورحمة عليه ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول فيفوض الى الشرع والله اعلم ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

باب العزيمة والرخصة

اختلف عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحر عدم الاستيلاء عليها وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رخصة وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والواجبات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر لعذر تيسيرا ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فيدخلان في القسمين وكذا تفسير العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل والعزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم يذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان منتهيا الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لوكادة شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح الدنيا قوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات ويؤيد ما ذكر صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والنفل ونحوها لا للعارض سميت

والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والايمان معاد للتلاوة على المراد ان ... العزم هو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يقينا قال الله تعالى ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة ... السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة الاشكال وقلة الرغائب

اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء حقا لصاحب الشرع مفعول له اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او مصدر مؤكد لغيره وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفروض الامتثال واجب القبول فكان مؤكدا والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد تعريف الرخصة وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسير له يعني اريد بقولي ما بني على اعذار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر كالتطابع كثيرة وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق في حالة ولوجوب الصيام في حالة اخرى واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد فلا يصح تفسير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تاويله باللغوي دون الاصطلاحي لان فيه استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم بدليل قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمغفرة انما تكون عند قيام الحرمة الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله تعالى عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحا في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتسهيل ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعد كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعا والاسمان معادلتان على المراد اي يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة حتى كان العزم يمينا لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لا يحلف بالله ولا بصفة من صفاته ولكنا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين وعن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتعمد حنثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار وفي الصحاح عزمت عليه اي اقسمت عليه قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الجزم والرأي الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم فضلوا من الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن والشبهة في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند تهيج الشدائد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها وقيل هم ستة نوح عليه السلام فانه صبر على اذى قومه مع طوله وابراهيم عليه السلام صبر على النار وذبح الولد واسحاق عليه السلام صبر على الذبح ويعقوب عليه السلام على فقد الولد وذهاب البصر ويوسف عليه السلام على الجب والسجن وايوب عليه السلام على الضر وقيل هم اصحاب الشرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام فعلى هذا يكون من للتبعيض

وفسر الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأي وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين
وهو الصحيح الذي اشير في التيسير وغيره والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك
فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك
اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به وتوقع ما ذكر شمس الائمة رحمه الله
الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وذكر في بعض نسخ الاصول للاصحاب ان
الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك اولا هذا ولا ذلك اما الاول فذلك
اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض اولا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب اولا يتعلق وذلك
اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة اولا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما الثاني
فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام اولا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب
ولا في تركه عقاب وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا فالاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب
بتركها اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ولم يدخل
في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم فهذه اصول الشرع اي هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة
من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها وكانه اشار الى رد قول من قال
من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع
الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل
رغبتهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لا بناء على اعذار العباد
فكانت عزائم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغيير بعارض يكون من
العباد فكانت عزيمة كالفرض وما ذكروا مقصود الاداء وليس كلامنا فيه والفرائض اي المفروضات في الشرع مقدرة
بحيث روعي فيها كلا المعنيين فهي مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة عما يغايرها من جنسها المشروع كذا في الميزان
او مقطوعة عن احتمال ان لا يكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لا شبهة فيه فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعي مثل
الايمان فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله تعالى حتى لو نقص شيئا منه او زاد لا يجوز فانه لو قال آمنت بما جاء من عند
الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وهذا الاسم اي اسم الفرض
يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى ان يأمر عباده بشغل
جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكانه تعالى لما اوجب علينا جعله
مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤديا لا محالة فكان التقدير فيه ليسهل المحافظة والملازمة عليه الا ترى انه تعالى
كيف اعقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات منبها على التخفيف بايراده جمع القلة مع
الايام ثم المعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان
الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شرع المحافظة على الاداء قوله اخذ من الوجوب وهو السقوط
فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة الاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط
مع الهدة والوجيب الاضطراب ومعنى السقوط انه ساقط علما اي في اثبات العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق
بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا هو الوصف الخاص اي كون الواجب ساقطا في حق العلم وصف مختص
به لا يوجد ذلك في الفرض يعني سقط عنه احد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازما به فسمي بهذا الاسم
ليقع التمييز بينه وبين الفرض او سمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني صار كالساقط على المكلف بدون اختياره لا

كالمحمل اي يتحمل بيع لا يكون مثل الذي يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل على اختيار
وشرح صدر قال الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله ونظيره ان امير امر واحدا من غلمانه بحمل شيء الى
موضع فحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحد ان الامير قد امر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك
الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فيحمله ايضا كان المأمور في حمل الاول مختارا طائعا وفي حمل الثاني بمنزلة الملقى
اليه كانه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله والسنة السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن
الطريق معظمه ووسطه والسَّنُّ الصب يرفق من باب طلب فاذا اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء ينصب
ويجري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر وسالت باعناق المطي الاباطح وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق
المسلوك في الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول عليه السلام او غيره
ممن هو علم في الدين وذكر في بعض النسخ لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ
السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام او اليها والى سنة الصحابة على ما نبين بعد بل زيادة على ما شرع له
الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه
زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه
ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمي ولد الولد نافلة لذلك اي لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد
وصلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ثم اختلفت العبارات في حدود
هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت
فانها تقع فرضا ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا اثم عليه وبصوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا ولا
يعاقب على تركه وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا وقيل هو ما يخاف ان
يعاقب على تركه وقيل ما فيه وعيد لتاركه ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا والصحيح
ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب
والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى وافعلوا الخير وكلوا واشربوا واحترز بقوله يستحق
الذم على تركه عنهما وبقوله مطلقا عمن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر
الى خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليست بترك مطلقا فلا يستحق الذم به وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض
اذا تركا الصوم وماتا قبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر واذا بدل لفظ القطعي بالظني
فهو حد الواجب وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب واما حد النفل ويسمى المسمى
بالمندوب والمستحب والتطوع فقيل ما فعله خير من تركه في الشرع وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على
تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق
وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية قوله واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يجب الاعتقاد
بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو
تبدل بضده يكون كفرا وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاسقا
اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرائع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله
ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم
فعربيته رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد اكفروني بحبكم
وطائفة قالوا مسيء ومذنب كراع المذنب واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا لا علما اي يجب اقامته بالبدن

ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني ويفسق تاركه
اذا استخف اي ترك العمل به جحودا بلا تأويل اما ان يكون تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها
واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد الخبر
الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير
تأويل عصيان او فسق هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة ايضا وهو الصحيح والمذكور
ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبه اذا
كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت والمذكور في بعض النسخ يدل على
اثبات التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكر ههنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف والمذكور في
التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم
العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا نفسق
بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسق **قوله** وانكر الشافعي هذا القسم اي انكر التفرقة بين
الفرض والواجب وقال هما مترادفان ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا يوجد سواء
ثبت بطريق قطعي او ظني **قال** واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافا في نفسه فان اختلاف طرق النوافل
لا يوجب اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث هو
حرام **قال** وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء
كان مقطوعا به او مظنونا به وكذلك الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان تخصيص كل واحد
بقسم تحكما ونحن **نقول** انه ان انكر تغاير الاسم اي انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد
منهما ومباينته اصل المعنيين لا اخر وان انكر الحكم اي انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل
بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين واما قوله
تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب باعتبار معنى
السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض
فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة **قال** الغزالي واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد
اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام
الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني فصار الحاصل ان وجوب العمل في
الواجب عند الشافعي رحمه الله مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيان ذلك اي
بيان التفاوت الذي بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن
في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وبدليل قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي
الليل وكان قيام ثلث الليل فرضا فالتقدير اصلحه في قول او تقديره في قول يقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
اي في كل صلوة على القول الاول او في صلوة الليل على القول الثاني وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فتعين
القراءة في الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها

وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد
على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون
فرضا ليبقى الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما **ولا يقال** قد خص من النص ما دون
الآية بالاجماع وهو قران حتى لو انكر يكفر فيخص ما دون الفاتحة بالخبر ايضا **لانا نقول** عدم جواز ما دون
الآية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل تحت اطلاق قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من
القرآن ولهذا لا يحرم قراءة ما دون الآية من القرآن على الجنب والحائض لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة
واحدة او حرف واحد منه ولكن ما دون الآية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف فمن
رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اي عن وسطه ومن سواه بالكتاب والسنة
المتواترة في اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظاهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب
في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما بيناه في باب احكام الخصوص وما ذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب
والخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات التفاوت بينهما لا يغنيهم شيئا لانه لا بد من ظهوره في حق
العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت
بالنص بان لم نلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به وكذلك السعي في
الحج والعمرة بالخبر يعني السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه رأسا في
حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله هو ركن ولا يتم حج ولا عمرة الا به لانه سعي بين الصفا
والمروة وقال لاصحابه ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا ولقوله عليه السلام ما اتم الله تعالى لامرئ حجه ولا عمرة لا
يطوف لهما بين الصفا والمروة الا انا تمسكنا في ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما ومثل هذا اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انا تركنا ظاهره في الايجاب الحكم بدليل الاجماع فبقي ما وراء
على ظاهره وعملنا بخبر الواحد في اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا وان قران والعمرة بالرفع معناه كذا
العمرة واجبة وليست بمفروضة وقال الشافعي رحمه الله هي فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال العمرة فريضة كفريضة الحج وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد
ثبت به الوجوب وما اشبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقراءة التشهد والصلوة على النبي عليه
السلام لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان ولا يلزم القعدة الاخيرة لانها
ثبتت باتفاق الآثار انه عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا في الاسرار ولان الخبر الموجب لها التحق
بيانا لمجمل الكتاب على ما عرف **قوله** وكذلك تاخير المغرب اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تاخير المغرب
الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان
اسامة بن زيد رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة يا رسول
الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور
امامه فثبت ان التاخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق عند غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق
يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها
الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت
وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة على السنة
كما في سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وكصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر او فنائه وكالظهر المؤدى

وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا لحكم الكتاب بتعيين الوقتية سقط الترتيب — من كذا

في المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل ايجابا بعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة انما وجب ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا تفسد العشاء بفتح الباء اي العشاء الاولى وهو المغرب المؤداة او بضمها يعني لا تفسد بتذكر الصلوة التي وجب اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر **قوله** وكذلك الترتيب في الصلوات اي الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع الامام وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا تفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداؤها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب الجمع به فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التاخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به وكذلك الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لما ان في رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا **فان قيل** العمل بخبر الواحد عند سعة الوقت الا بعد دفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذكر ما ظهر كما قلتم في خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة في الطواف **قلنا** هذا لا يلزم اما حسنية رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل قطعي ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ انه ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محتجا لابي حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو موقوف يعني به في الوقت حتى يتبين بانتهاء الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فمتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر سابقا بتقصيره خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته معارضا له فان قال وان هذا اشار محمد في الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعيد واذا لم يعد حتى طلع الفجر اجزت عنه لانها صلوة ادت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا واما ابو يوسف ومحمد فيقولان ان الجواز وان انتفى في اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما لم يحز تفويته عن الوقت احتياطا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولانا ما رفعنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفائتة وادام تقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تاخير والثاني ابطال والتاخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رح وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب ووجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب اعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد

بانيا

وثبت كون الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض الاصل وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فنستحق اللائمة بتركها — من كذا

باقيا بعد بعد وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة او الطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولما اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تاخيرا لحكمه مع ان له ولاية التاخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد **فان قلت** لما تعين اخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغي انه لو قدم الفائتة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة في اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة **قلنا** النهي عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما النهي عن تقديم الفائتة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكره في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رح **قوله** وثبت الحطيم من البيت وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي بالحطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح او لان من دعا على ظالم فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي ركعتين في البيت ان فتح الله مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام في حجة الوداع ليلا الى البيت فصدها خزنة البيت فقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله بيدها وادخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فجعلنا الطواف به اي بالحطيم واجبا بهذا الخبر او جعلنا الطواف على الحطيم به اي بهذا الخبر واجبا لا يعارض الاصل اي لا بناء وبه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد ولو رجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم ولو توجه الى الحطيم لا تجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتادى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة **قوله** وحكم السنة كذا قال شمس الائمة رح حكم السنة هو الاتباع وقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما نبينه بعد وذكر ابو اليسر رح واما السنة فكل فعل واظب عليه رسول الله مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة رضي الله عنهم فانه لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليها الصحابة رضي الله عنهم وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة فعل واظب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ولقوله

عليه السلام عليكم بسنتي الحديث وقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب
اللائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى الا ان السنة اسمٌ مشترك اي لا خلاف في ان تفسير السنة
وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول عليه السلام او يحتمل سنته وسنة غيره
والحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي واصحاب الحديث يحمل
على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتاخرين وعند الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا
وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ
المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا تمسكوا في ذلك
بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة وقد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر
اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
نص على اطلاق اسم السنة على طريقتهم وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث فيعني بذلك سنة غيره
والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد حكي عن الشافعي رحمه الله انه قال اذا قال
مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل
اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج الفريق
الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا
الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول
فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز
اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول عليه السلام
كما في الميزان والمعتمد واما قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بل هو تقييد اما بطريقة الرسول او
بطريقة غيره فتقييده بالاولى اولى لما ذكرناه قوله قال ذلك في ارش ما دون النفس الى قوله دية المراة عندنا على
النصف من دية الرجل في النفس وما دونها وعند الشافعي رحمه الله المراة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث
الدية او دونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد
بن المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امراة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون
من الابل قلت فان قطع ثلاث اصابع قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع قال عليه عشرون من الابل
قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل
متثبت فقال انه السنة وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عندنا مقبول
فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل وحجتنا في ذلك ما ذكر ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاث منها ثلاثون من
الابل لما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تاثير القطع في ايجاب الارش لا في اسقاطه فهذا تحيله
العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة رضي الله عنهم لان التامل
في الدين لاثبات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما قال سنة العمرين كما ذكرنا كيف
وقد افتى كبار الصحابة مثل عمر وعلي رضي الله عنهما بخلافه وفي المبسوط ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي
يحيله عقل كل عاقل لا يمكن اثباته بالشاذ النادر وقال في ذلك في قتل الحر بالعبد يقتل الحر بالعبد عندنا وعند
الشافعي لا يقتل لما روي عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة
يحمل على سنة الرسول عند الاطلاق وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصلح للاحتجاج ومن قال من مشايخنا ان

مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب عن قول سعيد بان السنة انما يحمل على سنة الرسول اذا
لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قاله
عبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد وعن قول
ابن عمر وابن الزبير انه محمول على ان السيد اذا قتل عبده لانهم كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا
بقوله عليه السلام من قتل عبده قتلناه فعلى ذلك رجعا على قول من قال منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله
سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اساءة والاساءة
دون الكراهية وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي
بعضها انه ياثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة في الزوائد
اي والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل
الركوع والسجود وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة
من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتي بها كذا
في بعض مصنفات الشيخ وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى تركها لا باس به
كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام وسنة اخذها هدى وتركها ضلال كالاذان والاقامة وصلوة
العيد وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك
بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح
عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب
وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا وعلى
هذا اي على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس به لما
قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها
وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اي اصله
ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان على اهل المصر جماعة بغير
اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة
فالاساءة لمخالفة السنة والتعرض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود
فلا باس بان ياتي بكل واحد منهما رجل اخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
منه اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المراة فما ذكرنا وامثاله يخرج على
هذا الاصل قوله واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور
حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وقال القاضي
الامام هو نوافل العبادات وهي التي يبتدا بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب
العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله عليه السلام من
حيث سلكها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها ولذلك اي ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على
القصر في صلوة السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلا ويثاب على فعله في الجملة واذا
ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه
لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة

مطلق

والنفل شرعه واناملدلكر جعلناه من العزائم ولذلك صح قاعدا وراكبا لانه على ما شرع يلازم اليسر لا محاله فلازم اليسر وهذا القدر من الرخص قال الشافعي بنقض
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت انا ان ما لم يتصل به فهو مخير فيه فيبطل المؤدى حكما له كالمظنون مركاوى

الا ترى انه لو ادرك يوما من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا ولا الزيادة على
الايه او الثلاث في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا لانا لا نسلم انها قبل وجو
دها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها
انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران كالنفلا
التمين سببا للكفاره بعد فوات البر الا ترى ان الفاعله تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضا ويعاقب على
تركها بعد وان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر
اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدرا معلوما في نفسه فاذا اتى به فعله
صار مقدرا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكر ابو اليسر فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا لا مقدرة فالزيادة
عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك جعلناه من العزائم اي ولان النفل شرع دائما جعلناه من
العزائم لان دوام شرعيته يدل على ما كادته واصالته اذ لو بني على اعذار العباد لشرع في وقت العذر لا دائما
ولا يقال لا نسلم انه شرع دائما لانه منهي في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع
في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضا عليه في الاصح وكذا صح قاعدا اي ولاجل
انه شرع دائما صح اداؤه مع القدرة على القيام او راكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى
القبله لان النفل على الوصف الذي شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته اناء الليل
والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجه الى الركوب ونحوها فباعتبار الاصل
يعتبر هذه العوارض في الحال او لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اي وصف نشط
قائما وقاعدا وراكبا وهذا القدر اي شرعيته الاداء قاعدا وراكبا من غير عذر من جنس الرخص لان العذر
قدر موجودا باعتبار الاصل فكانه شرعيته بناء عليه وكان له شبه بالرخصه من هذا الوجه وكانه اخر ذكره عن
بيان سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله وقال الشافعي الى اخره اذا شرع في صلوة النفل او في
صوم النفل يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل
لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
ولا يصير لازما لان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنيه
النفل ولو اتمه كان موديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار
فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقه وجب ان يكون مخيرا في البقاء كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا
للنفليه لان اخره من جنس اوله وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم في البقاء وقلت انا ان ما لم يفعل بعد اي ما
ادى جزا منه فهو مخير فيه اي فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا
فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعه كان بالخيار
في الركعه الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه فاذا مات به لانه يلزمه بطل المودى ضمنا له وتبعا للترك
ما ليس عليه فلا يكون ابطالا لاحكام كمن شرع في صلوة الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل
ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره
لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المودى امرا حكميا لا بصنعه لا يتصف بالقضا كالمظنون
وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده
لا يجب عليه القضا لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ههنا ولا فرع لاعتبار الشروع بالنذر

لان

وقلنا ان ما اداه بعد صار لغيره مسلما اليه وهو غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران
متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى فوجب الترجيح كما قلنا بالاحتياط في العبادة مركاوى

لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة
ولم يوجد فيما بقي التزام فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقه فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطا فبقدر ما ادى يتم ولا يلزمه ما لم يعط توضيحه
الفرق بينهما انه لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوي اربع ركعات لا يلزمه ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو
شرع قائما لا يلزمه ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب
في الذمه بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمي فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر
لا يلزمه فيبطل المودى يعني عند الامتناع عن اداء الباقي حكما له اي للامتناع الثابت بالتخيير قوله وقلنا ان ما اداه
صار لغيره يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم اي في الصلوة وادى جزا منه فقد تقرب
الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق غيره محترم
اي حرام التعرض بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب
المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اي الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقي وهما امران
متعارضان اعني المودى وغير المودى يعني لو نظر الى المودى يلزم التزام الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظر
الى غير المودى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قال الشافعي رحمه الله فوجب الترجيح لما قلنا اللام
ليس للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العباده فان قيل لا نسلم ان المودى صار
عباده لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي
اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عباده فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض
يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وعدم ولا يتصور التغير بعد العدم والدليل عليه ان المودى باعتراض الموت لا يخرج
عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط
توضيحه ان اداء الباقي لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل شرطا لانعقاد المودى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم
بالاول فالامتناع عن مباشرة شرط الانعقاد لا يعد ابطالا وان قلتم بالثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة
بدون الباقي فلأن يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا
نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الافعال
محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العباده عن المودى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن
لا ندعي ان المودى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره
صوما تاما شرعا وكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المودى متقربا الى الله تعالى بهذا
الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت
الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا
الجزء عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة
فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا
لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العباده وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه
على وصف العباده وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل
التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال فاولئك حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي له حكم التمام والفراغ

ولما كان الختم في الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وفق
العادة واقامة اعتراض الموت بجعل في التقدير كان اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم تكن مشروعة
الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعله في فصل المهاجرين وان لم يحصل ما هو المقصود بالجرح من تايّد البعض بالبعض والتقوى
في الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل في ما عرف وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي
فيصح بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلي الصرف وراس مال السلم فانه شرط للبقاء دون
الابتداء وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما ادّى الى ما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة
ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عنده هذا الفعل فجعل مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس
من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا معلوقا علق به قنديل غيره فسقط القنديل
وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق غيره فيه مايع فسال
ومسلّنا احراق الحصايد وسقي الارض لا يلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب
الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك منفصل عن فعله في العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك في وجه
يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا ضيف
اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية
غير انه ليس بمنهي عنه لانه ابطل ونقض ليؤدي احسن منه والهادم ليبني احسن مما كان لا يعد هادما كهادم
المسجد ليبني احسن منه لا يعد ساعيا في خرابه وصار حاصل الكلام ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق
حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا
فسد **قوله** وهو كالنذر ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان
كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى
تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من
ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو بقاء الفعل كان
اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار
انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض
او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهر واستقبال القبلة
فاما المقصود في البدنيات فعل بنفسه وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلَّم الى الفقير او المستقرض
واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل
وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطل بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة
يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه المضي فيهما
ولا يلزمه في الصدقة فاما اباحة الافطار لعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولهذا كان الامتناع افضل وذلك
كمن يخاف العرض ورأى بقرية صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر في الاستنقاذ ابيح له قطع الفرض في استنقاذ
الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا ما نحن فيه يرخص
له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة انما هي فاسدة كما ذكر الشيخ ابو المعين واما الشروع
في النفل قائما واتمامه قاعدا وفيه الاربع مع التسليم على راس الركعتين فيفارقا النذر لان وجود ما وراء الركعتين

وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو
صيانة المؤدى لا لمعنى في نفسه الا ترى صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة وان قضاؤه بالمتنفل لانه في حق
نفسه نفل **واما فصل** المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه
الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر
في شيء واحد كما لو قال لله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه
وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع ولا افساد
فكذا هذا ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عليه حفظ عبادة نفل التزمها
وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع والزام بلزمه باختياره لم يصر ضامنا للمجمع
فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لا ينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اداءه ليس
بموجود والنفل لا ينعقد قربة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له بجعل منعقدا فيما له
فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا للثواب ولا يجعل منعقدا فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه وهو كالقرب
في حق الصبي لما شرعت نظرا له بجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ليثاب ولم يجعل مشروعة
فيما له فيه ضرر وهو الوجوب والسنن كثيرة يعني لا احتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير
ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف في ما تضمنتها كتب الفروع **قوله** واما الرخص ولما كانت الرخص
مبنية في اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت في اربعة انواع احق من الاخر يعني
ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق
لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخرى اي اكمل في كونه مجازا
فما استبيح اي سقطت المواخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك
شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مواخذة بناء في عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال
العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء
كلمة الكفر في اللسان يرخص بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه
لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لا تنكشف بحال بناء في ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط
لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل السقوط التغير لكنه
اي لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته تفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية
ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت
صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه صح ايمانه ثم لم يلزمه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس
بركن في الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار
في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر في اللسان ترخصا
وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اي طلبا للثواب وعدّا له فيما يدّخر للآخرة عند الله اي البذل
مشروع قربة كالجهاد لانه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء كلمة الله تعالى وهذا نوع من الجهاد
والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد
ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان
محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه ان
امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة في الدين وما روى من قصة عمار وخبيب رضي الله عنهما
ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول
الله قال ما وراءك يا عمار قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال
مطمئنا بالايمان قال عليه السلم فان عادوا فعد اى فان عادوا الى الاكراه فعد الى الرخص او فان عادوا
الى الاكراه فعد الى طمانينة اى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلم انه ما امر احدا بالتكلم بكلمة
الكفر كذا في المبسوط وفي عين المعاني فان عادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل على انه لا باس للمسلم ان
يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب واخذوا خبيب بن عدى رضي الله عنه فى غزوة
من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر الهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله
عليه السلم بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سالهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى
ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سالهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو
ساجدا لله تعالى حين تقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى هيهنا الا وجه عدو
فاقرا رسولك منى السلام اللهم احص هولاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشا يقول
ولست ابالى حين اقتل مسلما ۞ على اى جنب كان فى الله مصرعى ۞ وذلك فى ذات الاله وان يشا ۞ يبارك فى
اوصال شلو ممزع ۞ فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلم
يقراه سلام خبيب رضي الله عنه فدعا رسول الله له وقال هو افضل الشهدا وهو رفيقى فى الجنة فبهذا
تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا في المبسوط قوله وكذلك الذى يامر بالمعروف اى وكالمكره
على الكفر فى من يامر بمعروف مثل ان يامر بالصلوة ونحوها فى انه اذا خاف التلف على نفسه رخص له
ان يتركه قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء الا ان تتقوا منهم تقاة وانه ان فعل فقتل
كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان ماجورا وكذلك النهى عن
المنكر الا ان الشيخ لم يذكره لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال تعالى لان
حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت
حق الله تعالى صورة لمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله
بخلاف الغازى اذا بارز ذكر فى السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر
بهم او ينكا فيهم فلا باس بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله عليه السلم
غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استاذنه فى ذلك على ما روى ان النبى
عليه السلم راى يوم احد كتيبة فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فقال انت لها فحمل عليهم
حتى فرقهم ثم راى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل
عليهم حتى فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع فى نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكاية للمشركين فيكون ملقيا نفسه فى التهلكة ولا يكون عاملا لربه فى اعزاز الدين وفى الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر يسع له الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك
يسلمون معتقدون لما امرهم به فلا بد من ان ينكا فعله فى قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وهيهنا القوم كفار

لا يعتقدون حقيقة الاسلام وقتله لا ينكا فى باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام وان كان لا يطمع فى
نكاية ولكنه يجرى المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية فى العدو فلا باس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو كان على طمع
من النكاية بفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية فى ارهاب
العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين ولكل واحد بذل نفسه لهذا
النوع من المنفعة وفى المغرب نكا القرحة قشرها ونكا فى العدو نكاء اذا قتل فيهم او جرح قال
الليث ولغة اخرى نكيت فى العدو نكاية وعن ابى عمرو نكيت فى العدو لا غير وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه الا
فى حماسة الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد اذا انت لم تنفع بودك اهله
ولم تنك بالبوس عدوك فابعد قوله وكذلك هذا اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلاف
مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه فى النفس يفوت صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت
معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض
قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما
فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكره الشيخ فى بعض كتبه
وذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله فقيد بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء
فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر
ونحوها وليس هذا فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف هيهنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا
قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة رخص له ذلك لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق
الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان
ماجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة فى الدين
واعزازه الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار بقوله فمن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع
حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل الميتة كذا فى المبسوط وما اشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
المحترمة مثل ما لو اكره على الدلالة على مال لغيره او مال انسان آخر رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما
لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلم من قتل دون ماله فهو شهيد قوله واما القسم الثالث
وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه فى
الحرمة الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ
غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى
مما تراخى عنه حكمه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى
المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوه وهو
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى فى حقه
الى ادراك عدة من ايام اخر وكانت العزيمة ادنى حالا منها فى باب المكره على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو
حرمة الافطار لم تتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة
الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار

لكن السبب لما تراخى حكمه عن تعلق كان القول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فاشبه الفطر وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه وللتحقق في الرخصة حتى صارت العزيمة اولى
معنى الرخصة فيه فلذلك عمت العزيمة على ما بينا في الوجه الاول ... وقد اعترض الشارح ... اعتبارا بظاهر تراخي العزيمة

لما تراخى لم يكن ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة ومن اباحة الافطار وترك الصوم حرمة وكان شبيها بالافطار في غير
رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق يعني من حيث ان حكم السبب تراخى
عنه من غير ان يكون معلقا بشيء اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وكان
السبب غير تام في الحال لما مر كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعد تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان
هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مدخل والدليل على تراخي الحكم انه
لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى ولا شيء عليه كالو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا
للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا
افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال ثم
الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود من ان الصوم في السفر
لا يجوز عن فرض الوقت فيلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر
وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم قالوا ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر وذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به
وجوب الاداء لا الجواز وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه
الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره **قوله** وكانت العزيمة اولى اي الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب
الموجب وهو شهود الشهر كامل لما كان قائما وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم
عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى ولترددٍ في الرخصة
يعني اليسر لم يتعين في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به
بعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ما سيجيء بيانه فكانت العزيمة تؤدي معنى اي تتضمن معنى الرخصة وتفضي اليه في معنى
اليسر من هذا الوجه فلذلك اي لما ذكرنا من معنى الرخصة تمت العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى
العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وفي هذا
يقتضي ان تكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان هذا التاخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي
الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول وقوله
اعرض الشافعي عن ذلك اي عن ترجيح العزيمة وجعل الرخصة اي العمل بها اولى في احد قوليه اعتبارا بظاهر تراخي
العزيمة اي تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله
كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر ومن نظيره
قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل
الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في افضلية التاخير وتمسك بقوله عليه السلام
ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل
ولنا ما ذكرنا وما روي عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول
الله بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر يدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة وذكر الغزالي في الوجيز
والصوم احب من الفطر في السفر لتبرئة الذمة الا اذا كان يتضرر به وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم

٧

الا ان يضعفه الصوم فلعله لم يرد انه لا قامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم لتقصيره فلا نفسه بما صار به مجاهدا في ذلك بغير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى
اقام الصوم فقال ... لان العمل مضاف الى الظالم فلم يصر العابد مغيرا للمشروع فصار به مجاهدا واما الثم نوعي المجاز لما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا
لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا ومن حيث انه يتمحض كيفيا واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا

في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحاق وقالت
طائفة منهم النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الراي الصوم افضل وقالت طائفة منهم
مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو الايسر منهما **قوله** الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
وكانت العزيمة اولى يعني اذا ضعفه الصوم لحسده كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه
الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا
وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخرج عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
يجاهد به مع الكفار كان حراما وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه يتضمن
يسرا فاما التعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع في حقه فكان فعله تغييرا للمشروع او معناه ان الصوم
شرع لارتياض النفس لحرمة خالقها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض
للحرمة فكان خلاف المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم اي لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم
المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكره واضيف
اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين
وذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم اذا لم يفطر في السفر والمرض حتى مات كان اثما لان الله تعالى احسن اليه بتاخير
حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتديا في نفسه بالاحسان لا مقيما حق الله تعالى وهذا لا
يحسن شرعا وعقلا وذكر في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل يخشى
ان لا يكون اثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا
لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله
عليه السلام من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر والمراد حالة
خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل على ان اباحة
الافطار مطلقا في هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا فلا يكون مقيما حق الله تعالى في الامتناع فيكون اثما ولا اكراه
في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسميته ما حط عنا من الاصر والاغلال التي كانت
على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا ومن لما وجب على غيرنا فاذا قابلنا
انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا
لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ ولا ايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا فالرخصة
فيه في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كرانه غل في العنق وفي الكشاف الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه
من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما
كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء
الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وعن عطاء
كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم في اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف
السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة **قوله** واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص
فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة
فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي

كان شبيها بحقيقة الرخصة
دون القسم الثالث فكان

السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز
غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز
اقوى وروى ان النبي عليه السلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم كان من عادتهم انهم يسعون
الى الذين لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في
السلم للمحاجة فشرطت العينية في عامة البياعات ليثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق
مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت
رخصة مجازا ومن حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبهة
بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة وذلك اي كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار دليل
الاصل في البيع ان يلاقي عينا لما روينا ولقوله عليه السلم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ولنهيه عليه السلم عن بيع
الكالي بالكالي وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تاكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره
لم يبق عزيمة ولا مشروعا وهذا اي سقوط العينية في باب السلم باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين
محقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك
لم يبق التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة في حق المسافر قوله وكذلك المكره اي ومثل السلم المكره اي
فعل المكره على شرب الخمر واكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه اي
وكذلك المكره او المضطر في الاقدام على الفعل مرخص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه
واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او يبقى على
الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه
على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع
في هذه الحالة وفائدة الاختلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عند الفريق الاول ويكون اثما عندنا
وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا
في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير
متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير
مائل الى ما يؤثمه وهو ان ياكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر
اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
الا انه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر ولان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث
والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة ولنا قوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما
وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا
على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا تعرفان الا
شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فبقيت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص انتفى ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى
الا من اكره فانه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب

اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فيبقى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على
ثبوت الحل وما ذكرنا شيء لو في الكتاب وهو ان حرمته اي حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما
ما ثبت الا صيانة لعقله عن الاختلاط ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال الله تعالى ويصدكم
عن ذكر الله وعن الصلوة ونفسه اي بدنه عن تعدي خبث الميتة ونظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في
قوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل
لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المحرم اي المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس
فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصر موديا حق الله تعالى لانه
قد سقط بل صار مضيعا دمه حريصا على تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده ما نقل عن مسروق انه
من اضطر الى ميتة ولم ياكل دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم تكن هذه الرخصة مثل
سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجاز ولا استثناء متصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم
وهو بمعنى لكن واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد فعسى
يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة او مثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير فان الله غفور رحيم
اي غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله رحيم بشرع التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر
فكيف يواخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعبدهم به وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة
رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازالة المعرة عند المضطر رحيم باباحة المحظور للمعذور
قوله ومن ذلك اي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة في العزيمة
هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له ان يقضي ركعتين في
السفر دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع بلفظ
لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على دفع الاول وتغييره فانه
لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بهما شاء الا ان القصر
بسبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين
وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يعمل الى ايهما شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء افطر وان شاء عجل
ولا يسقط به اصل الفريضة المتعلقة بالوقت الا انه يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط اي القصر
ليس برخصة حقيقية بل هو اسقاط للعزيمة وهي الاربع حتى لا يجوز اداؤه من المسافر اي اداء ما سقط عنه كما لو صلى
الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لما بينا وخلط النفل بالفرض قصدا لا
يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته وانما
جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل ثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه
الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا
وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة والتانيث
لتانيث الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة اولنا ويله بالرخصة اي هذه الرخصة صدقة فالشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث
وقال اخبر النبي عليه السلم ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول

قال الشيخ رحمه الله ادرج في تعريف رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان
قبل الشرائع اي اعتقدها واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق
به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكتكه فانه لو قبل او سكت يسقط الدين
وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه فلا يكون التصدق
به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول
لاخر وهبت هذا العبد لك او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد فقد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا
اقبل لا يثبت له ولانه التصرف فيه حق واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رده اي جنبه
وابتدء سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك
المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح
منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت
به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناها الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد
فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول
العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى تصدقا في قوله وان تصدقوا خير
لكم ومن الدليل ما روى عن عمر رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وعن ابن عباس
رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر وعن ابن عمر رضي الله عنهما من صلى في السفر اربعا
كان كمن صلى في الحضر ركعتين وسأل ابن عباس رجلان احدهما كان يتم الصلوة والاخر يقصر عن حالهما فقال للذي
قصر انت اكملت وقال للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والمبسوط وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال المتم للصلوة في السفر كالمقصر في الحضر كذا اورده سفيان الثوري رحمه الله في كتابه باسناده
والمراد بالاية قصر الاحوال على ما نبين في اخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة **قوله** وقد تعين اليسر
في القصر يعني اذا ثبتت الرخصة الحقيقية في شيء ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة
لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة ان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب
الشهادة فاما ان تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما
اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه قد تعين
اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد
الركعات قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام افضل الصدقة جهد
المقل اي طاقته بجعل جهده افضل وان لم يكن الا درهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع
ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على جمعة ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك
وجب القول بالسقوط **قوله** فالاداء ان التخيير كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان
اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا وهذا فاسد من وجهين احدهما ان هذا تخيير
لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع
يعود اليه او ضرر يندفع عنه فاثبات مثل التخيير للعبد يتضمن الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا

وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي ان يكون نصب شرع وحكم مفوضا الى رأي العبد ومتعلقا به كانه تعالى قال شرعت
القصر ثابتا في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برايهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق
بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة
الا الى الله تعالى او الى الرسل واضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة في خاصة الربوبية او الرسالة واذا ثبت هذا
فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين
ثبت التخيير فيهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جر نفع او دفع ضرر فمثل
هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الاخر متعلق باختياره كان
هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما يفضي الى الشركة في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير
بقوله الا ترى ان الشرع اي الشارع تولى وضع الشرائع جبرا حتى نفذ اوامر الله تعالى على قدر ما ورد منها من
اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة
في الربوبية وهي باطلة **فان قيل** المشروع بالسفر يتعلق القصر بقبول العبد وانه ثابت بنفسه **قلنا** ان المشروع
الذي اسلفنا نفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا
الينا وانما يكون الينا الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلة من سفر واقامة دون
اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام ردا لما علق الخصم
السقوط بمشيئة العبد بخلاف التخيير في انواع الكفارة اي كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد
بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة الاية والتخيير الثابت في الحلق بعذر بقوله عز اسمه ففدية من صيام او صدقة او نسك
فانه اي من ثبت له التخيير ولهذا اي ولان لفظ التصدق هو الذي دل على الاسقاط في القصر لم يجعل رخصة
الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه
نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشيئة منا ولا رأي فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم
في السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقي موجبا كما كان صح لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر
جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر
معارض اي احيانا ذكر في الكتاب وهي من اسباب اليسر لان البدن اذا عمت طابت فصار الاختيار ضروريا
اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي
لا يثبت للعبد لانه الهي كما بينا وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب لا اشتماله على معنى الرخصة ايضا
واما تمسك الشافعي رحمه الله في هذا الباب اي باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة في الصوم متأخرة
الى ادراك عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر
اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة بل وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى
ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلي اربعا
وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب
عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة
بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لانهما اي الظهر
والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد والدليل على اختلافهما ان اداء
احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر

واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاذى وان شا تحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال نعني كما لا يلزم
تخيير العبد الماذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة ففعل وهو
معسر بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل
موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لان ذلك اي صوم السنة والثلاثة مختلف في المعنى
اي مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة
كفارة لما الحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيه التخيير طلبا للارفق على ان وهذا
اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق
بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غايبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء
بالنذر لا غير هو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المسافر هما سواء اي في القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق
الاسم والشرط والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولو يؤاخذ الله
الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فصار اي ما ذكرنا من نعني القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في
الجمعة نظير نعني لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخييره بين الدفع والفداء في جناية
العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس
اذ المالية هي المقصودة لا غير ونعني الرفق في الاول كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير
المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان
احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون بالجمعة منها وبين الظهر ولا يلزم على ما
ذكرنا تخيير موسى عليه السلام في الرعي من ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك
ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي وانه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية
كانت واجبة بل المهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن
عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من غير الا
ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انهاء التحريمة مكروه كذا قال
شمس الائمة ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد
العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا للثانية
ان شاء اذن واقام وان شا اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم
ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا
وعلى هذا الحرف تخرج جميع ما يرد نقضا عليه قوله ويتصل بهذه الجملة اي بما تقدم من الاقسام حكم الامر
والنهي في ضد ما نسبا اليه يعني ضد المامور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب منسوب الى الضرب
وطلب الامتناع في قولك لا تشتم منسوب الى الشتم ولم يقل في ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر
والنهي فيوهم ان للامر اثرا في ضد نفسه وهو النهي وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لا حكم لهما في ضد انفسهما
بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تتحرك ولا لقولك لا تسكن في اسكن اصلا بالاجماع فاما ضد المامور به
وهو الحركة فالسكون وضد المنهي عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن السكون حتى كان
بمنزلة لا تسكن وهل للنهي وهو قوله لا تسكن اثر في المنع عن الحركة فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه

باب حكم الامر والنهي في اضدادهما

اي اضداد ما نسبا اليه ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان

من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان
نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع
ونحوها يكون نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين
امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر
الندب لا يكون كذلك فكان اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر
الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشيء
فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا
بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب
الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وقال الشيخ ابو منصور
رحمه الله لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهي عن ضده
وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان النهي قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك
يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا
بيان الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا
النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضده فذهب ابو هاشم
ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام
الحرمين من اصحاب الشافعي وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده
وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب
القواطع فيه ان الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة الى انه
لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا ورد الامر وحكمنا انه على الفور
فلا يمكن ترك ضده عقيب الامر كما لا يمكن فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا تظهر
المسئلة هذا الظهور والى هذا اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي واصحاب
الشافعي رحمهم الله الامر اذا وجب تحصيل المامور به على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده الى فوره وكذا ذكر
شمس الائمة ايضا وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق
الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحد منها
واجب ماموريها غير منهي عن تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا رحمهم الله
مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مامور به كان تركه وهو فعل تضاده منهيا عنه وكل منهي عنه
تركه وهو فعل تضاده مامور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ما له
اضداد من الجانبين جميعا وعندهم فيما له اضداد تقسيم يطول ذكره غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن
ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا
يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المامور منهي عنه وضد المنهي عنه مامور به
فاختلف عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده
وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا
يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طوينا ذكره

وقال بعضهم لاحكم له فيه اصلا وقال الجصاص يوجب النهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضدا وكثيرة وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اقرب عندنا
واما النهي عن الشيء فله حكم في ضده فعلى هذا القول قال العويد الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم
يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اضح العويد الاول بان كلا واحد والعكس ساكت عن غيره وتوقفنا ان السكوت لا يقتضيا دليلا الا بدليل
ان لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغيره اولى واحتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك
من ضرورة حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته تعلق ضده ان كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما ان تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده من كل اثر

ومن طلبه في مكانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختاره الشيخ في الكتاب مخالف لظاهر
الاقوال وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومن تابعهم **قوله** اذا لم يفصل
ضده بنهي احتراز عن ما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فان
الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق
بين قوله يوجب كذا وبين قوله يقتضي كذا ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضا لانه انما يستعمل فيما اذا كان
الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضا فلا يقال يوجب
بل يقال يقتضي على ما عرفت في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان
يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للتحريم **قوله** وقد ذكرنا يعني ذكرنا ان
التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق
فكذا الضد هنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر
بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون
دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى بيانه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اي
بيعوا الحنطة بالحنطة فوجب ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا
دلالة له في ثبوت موجبه في غير هذه الاشيا اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له
كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الائتمار باعتبار انه لم يات
بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر
الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد ايضا ولهذا يذم العقلا تارك الصلوة بانه لم
يصل لا بالقيام والاكل والشرب ونحوها مما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر
لا باشتغاله بما يضاده من الافعال الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا
ما يرده العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور اصلا وقد قال
الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويكسبون ونحوهما واما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه وانما هو على
الامتناع الذي هو مقدور ولا يلزم عليه قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة
لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعله
وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر **قوله** واحتج الجصاص بعني في فصل الامر كذا قال شمس الائمة بني ابو بكر
الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورته وجوب الايجاد على الفور حرمة
الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمامور به
على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر
ولهذا استوى فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره
اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج واما النهي فانه للتحريم
اي النهي لاثبات الحرمة واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده
فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت هنا ضرورة النهي
وانها تندفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد
ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان اثبات المامور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور

فان

٢٩٥

الامر لترك المامور به بالقيام او بالقعود او نام او اضطجع يفوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او نام او يضطجع وكذا احتج الفقهاء انه
بقوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم ذكر امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن
بغير المخيط واحتج العويد الثالث بان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا ذلك بالقدر الذي اذا ثبت به لان الثابت بغير ضرورة لا يساوي المقصود

فان ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الشاعة
الواحدة لا يتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعله نهيا
عنه ايضا توضيح الفرق بينهما انه مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال لا تتحرك عن
التحرك وابحث لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال
بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه واما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول
لا تسكن وابحث لك التحرك من اي جهة شئت او يقول لا تقم وابحث لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا
فيثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد ولكن من ضرورة انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول
لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر
بضد واحد غير عين والامر قد ثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارة ثم استدل الجصاص على الفرق بين ما له ضد
واحد وبين ما له اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
اي من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مامورة بالاظهار والمحرم منهي عن لبس المخيط
بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا
الخف الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان للمنهي عنه
وهو المخيط اضدادا **ولا يقال** المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شيء واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان **لانا نقول**
ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان لكل واحد منهما انواعا وهو كالقيام مع ترك القيام فان
تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مما له اضداد لا مما له ضد واحد واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص
الا انهم يقولون نحن نثبت لكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى
ما يثبت به اي دون ما يثبت به اي لكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل
الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر
ورد لحسن في غير المامور به فيثبت به كون المامور به سنة قريبة الى الواجب الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء
لما كان لمعنى في غيره وهو الاخلال بالسعي او فوات الجمعة اقتضى كراهة المنهي عنه لا امر مقتضي حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا
فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المامور به لا مقصودا بنفسه والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة
عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان
النهي لما ثبت ضرورة فوات المامور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات
المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد **قوله** واما الذي اخترناه وهو ان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده بناء على هذا اي على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت لغيره لا يساوي الثابت بنفسه الا انا نقول
النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت
الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضي كراهة
الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهي يقتضي سنية الضد
ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر في المقتضى اي في اضداده الذي ياتي به المخاطب
كذا ذكر شمس الائمة ورايت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين وبحد
مثل هذا على ما سبق في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة ومعنى الاقتضاء ههنا كذا لا يعني به الاقتضاء الذي هو
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود

فصار شبيها بما ذكرنا وبعضهم ... احكام الشرع واما قوله ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهي بل نسخ له ... الى ان الكتمان
لم يبق مشروعا لتعلق بالاظهار من احكام الشرع ... لا نكاح الا بشهود

كان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
فلذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا
بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه
لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف لنا وسلم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى
وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا تنفي الوجود عند وجود
الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط بعدم
اصلي والعدم الاصلي غير مفتقر الى دليل معدم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب
الاقدام على الايجاد فيقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من
الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن يتكلم في
اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل
ولست ادري ماذا كان رأيه ان يوجد الوعيد على تارك المامور لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعله
كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد
متوجها لانعدام المامور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه
وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك
الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتجاوز الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه
جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده
خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه
ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاما اذا تضمن الاشتغال
به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته
مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر
النفس على ما مر تحقيقه في باب النهي وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله واما
قوله جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اي قول الله تعالى ولا يحل لهن الاية ليس نهي كما زعم
الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اي رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لا
نهي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فانه ليس نهي للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى وامرأة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي او للاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي
صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله تعالى ورسوله بعد نزول اية التخيير جازاهن الله تعالى بقصر النبي عليهن
بقوله لا يحل لك النساء من بعد اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد ما اخترن الله ورسوله
ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله حتى احل له من النساء يعني ان الاية قد نسخت وناسخها اما
السنة او قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في
المطلع فلا يعتبر الامر اي الامر بالاظهار ثابتا بالنهي اي النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس نهي عنه بل لان
الكتمان لم يكن مشروعا اي بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام
الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة والاخذ التزوج بزوج اخر وغيرها فصار اي هذا
النفي بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ

النفي

علي

وذلك ان هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر ... الا من حيث تفويت الامر فاما اذا لم تفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم
قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره والذا حلف ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء والذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن

عليهن في الاظهار بقوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر اي الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب
الخيانة والكذب والايمان بالله تعالى وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة وهذا اي قوله تعالى ولا يحل
لهن ان يكتمن مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهي قوله وفائدة هذا الاصل وهو
ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذا لم
يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد
ثابتا الا من حيث تفويت الامر اي المامور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات
المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم تفوته اي لم يفوت الضد المامور به كان الضد مكروها
لا حراما ثم سياق كلام الشيخ في هذا يخرج الى ما قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات
المامور به ايضا كما بيناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق
مثل الصوم يفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت
والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان
التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها
لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا
يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير
كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على
الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة كالامر بالقيام يقع في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق الاصالة
والقصد فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته وهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد وهذا اي ولما ذكر
ان النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى
يتربصن بانفسهن النهي عن التزوج اي المقصود منها حرمة التزوج لم يكن الامر بالكف اي الامتناع عن
التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت سنيته فلا يمنع تداخل
العدتين وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضي والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف
عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع في الحرمة لانه ركن العدة وقال الشافعي رحمه الله الركن كف المرأة نفسها
عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
الذي هو الركن والمسئلة التي تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان على عدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ
بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهم وصورة المسئلة اذا تزوجت
المعتدة بزوج اخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من
العدتين وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى
وان تزوجت بالزوج الاول في العدة ووطئها ثم طلقها فههنا يتداخلان بالاتفاق احتج الشافعي رحمه الله
بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطء
اخر هذه المدة وقال تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وقال تعالى فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت ان العدة
فعل استحقها الزوج على المرأة والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مامور بها والثابت بالامر
الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن الزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال

بخلاف الصوم لان الكف ثبت بالامر مقصودا ثم لما اثار ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهو لا يوجب فواته حتى اذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده

ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد ولعلمائنا رحمهم الله قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن وقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لاناس باجال متساوية تنقضي جميع الاجال بمدة واحدة ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالاجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمات ثابتة في الحال كما كانت في حال النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال ولا يخرجن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لا لانه ركن لكن لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم والحرمة للاحرام وكخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي وللصوم ولليمين واذا كان كذلك جاز ان تثبت حرمة التزوج والخروج موجلا الى انقضاء مدة الاقراء بسبب التزوج حقا له وان تثبت بسبب الوطء بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم تنتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كما لو حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج واحد وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه هو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين **وما قيل** على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كف المرأة عن الخروج والتزوج لم تحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره الا ترى ان الصوم لما كان ركنا لم يكن الاكل ولا الشرب ولا الجماع الا حراما في نفسه واذا فعل لا ياثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما ياثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا تاثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم تكف لم تاثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا الكف بخلاف الصوم واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو توقف لكينونة امر في الباقي لا لنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا كان المقصود من الانتظار امرا اخر لا نفسه صح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات ما كان موقتة بيوم وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل في حق الغير

والمعنى انه اذا قال ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في باب النفل لانه امر بالقراءة ولم ينه عن تركها فتعين حرمة الترك حراما بقدر ما يفوت به الفرض ذكر ابن الشيخ ما اما احتمال شفع اخر فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل لان ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا ابدا ولا ان من حلف ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل فكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة ولو المكان الطاهر للفرض ضدا مفوتا من كل وجه

وهو زوال الحرمات وقد سلمنا تحت هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمات كثيرة اقامة لحظوظ العدة لا لركنها والله اعلم كما في الاسرار **قوله** ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم تؤد الى التفويت لا تحريمه **قال** ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على المكان الطاهر وهو قوله تعالى واسجدوا اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا ولهذا اي ولان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به **قال** ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل وهي ثماني مسائل لانه مامور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المامور به وهو القراءة وفواتها يتحقق في الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال اداء شفع اخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمة فيبقى صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض تذكر الفائتة ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا يبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة ولا يلزم نقضا على ابي يوسف رحمه الله ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له لا محالة لفوات امتداده به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان قل فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الاخر ولهذا اي ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس بحكم الفرضية اي فرضية وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتادى بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل النجس مامور به في جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا له ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين فمثلها في موضع الوجه واكثرهم في الباب ان لا بد من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له بد منه فانه لم يصر مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضع الوجه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال فيجعل حاملا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعهما على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لا محالة فيفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان حقيقة وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان النجاسة في موضع السجود لا يمنع عن الجواز لان فرض السجود يتادى بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة ولا نسلم تادي الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز

قوله ولهذا قال محمد رحمه الله اي ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراة فرض دايم في التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بدونها في الشرع قال عليه السلم لا صلوة الا بقراة الا ترى انه لو استخلف اميا بعدما رفع راسه من السجود الاخير وقد اتى بفرض القراة في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامي ليس باهل واذا ثبت انها فرض دايم تحقق الفوات بالترك في ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بان محمد الاخير شرط ان يكون الفساد بترك القراة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا وجدت في احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلما من قال يجوز الصلوة بالقراة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلم لا صلوة الا بقراة يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب فيما ذكرنا تخرج المسائل فاذا قرا في الاوليين لا غير او في الاخريين لا غير او في الاوليين وفي احدى الاخريين او في الاخريين واحدى الاوليين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق ولو قرا في احدى الاوليين لا غير او في احدى الاوليين واحدى الاخريين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما ولو قرا في احدى الاخريين لا غير او لم يقرا فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله وهذا اي ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة تم صلوته اربعا وقرا في الاخريين وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراة موثر في قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراة فيهما او في احديهما على وجه لا يمكنه اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذا تاكد لنية الاقامة في رفع صفة الفساد وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدي الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان يصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا للوجود اي وجود القراة في الاخريين بنية الاقامة وبنية الاقامة في اخر الصلوة قبل السلام تنقلب القراة في الاخريين كانها في اوليها ولو كانت في اوليها لم يفسد صلوته بترك القراة في الاوليين فهنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان يصير اربعا يبتنى عليه فروع تطول تعدادها مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدايم ينقطع به كالصوم بالاكل ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دايم يفوت بالانحراف وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فيكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المامور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني لاتصال الغنا بالاداء والله اعلم ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

باب بيان اسباب الشرايع

اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله ذكر في ماخذ الشرايع ان اوقات الصلوات اسباب لوجوب العبادات وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى كما ان موجب الاشيا المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الالات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا تظهر اثرها في المحال الا باسباب والات فتكون عليها في تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لا تصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شي اخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا تضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا تضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطء النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان تضاف سايرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى قلنا ليس كذلك لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت ولا حكم قلنا ليس ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت واجبة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرنا انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء واما نفس الاحكام فاسباب لها والعباد شرعت وضعت تيسيرا على العباد وانما
الوجوب ... لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا عنا فيثبت الوجوب بالاسباب الموضوعة ويثبت الوجوب جبرا لا اختيار ... الخطاب
بالامر والنهي للاداء ... الشرع ... بالاداء ... الاصل اجماعهم على وجوب العبادات على النائم ... والخطاب عنه موضوع ووجوب القضاء
المجنون او المغمى ... يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستوعب شهر رمضان ... والصوم وان استوعبه لا يجب
الوجوب لا خطاب عليهما بالاجماع ... على الصبي ... العشر وصدقة الفطر ... الوجوب في حقهما مضافا الى الاسباب
شرعية على الخطاب

واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى
ايجاب الاداء في حقه تحقيقا وتقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على وجوب
الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه
دفعا للحرج والتقصير لندرته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب **قوله** على الاقسام التي ذكرناها من
كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها انما يراد بها
اي بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب واداؤها ما كيف يعين الخطاب لطلب
اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر لا اثر للاسباب في ذلك اي في
حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثرا في اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر
مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة
الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذي هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفي الوقوف على
معرفته حرج خصوصا عند انقطاع الوحي اي انقطاع زمان الوحي فوضع الاسباب ونسب الوجوب اليها
تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعني لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد
وقدرته بل يثبت بدون اختياره منه كما يثبت بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن
اختيار العبد اعني منه انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء يتوقف على
اختياره على معنى انه ان اختار وجوده ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا فلا يشترط
فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني فراغ الاسباب
والالات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل **ولا يقال** ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب
باداء المنهي عنه **لانا نقول** الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء الموجب
النهي **قوله** ودلالة هذا الاصل اي وما دل على ان هذا الاصل هو المذهب اجماعهم من باب ضرب اللص الجلاد
وهو جواب عما يقال انا لا نرى من الله تعالى ايجابا الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب فقال عرفنا
ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على قوم لا يصلحون للخطاب مثل النائم والمغمى عليه والمجنون في
وقت الصلوة والصوم فانهم مواخذون بالقضاء بعد الانتباه والافاقة اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة
في الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت
كضمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضا ولولا الوجوب لما تصور التفويت **ولا يقال** ذلك ابتداء عبادة
يجب عليه بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه **لانا نقول** يجب رعاية شرائط القضا فيه كنية القضاء
وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضا بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت
الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروج الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم
او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضا لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا مع الوجوب ودعيت
شرائط القضا دل ان الامر على ما ذكرنا لا يمنع بهما الوجوب اي بالاغماء والجنون وقوله السابع لقوله الله لوجوب
الزكوة على الصبي والمجنون ولوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع وقالوا
اي الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية
والراس الذي يمونه مع ان الخطاب موضوع عنه وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب
منهما ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما

الاترى

واما الوقت فسبب لوجوب الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وحادثا به

الاترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على الولي **قال** شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالالف واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبتها عليكم بالسبب الذي
جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب
بسببه وهو البيع **قوله** وانما يعرف السبب ثم بين الشيخ رحمه الله امارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة
الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق
الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف
وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت
موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشيا ليحصل التمييز واخص الاشيا بالحكم سببه لانه ثابت به
وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة
حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه
لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اختص في نفسه تعرف واذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو
قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء قد يكون لمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك
واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية
وقيس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف
اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في
هذا الوقت ثم رجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك
عبد الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث يدل على انه كان بالوقت واعترض الشيخ ابو المعين
على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما
وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة سائغ ولو كان
وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشيا الى غير الله تعالى حقيقة لما دلها الى الشركة في الاحداث
وقد تضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال
عبد الله ثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث وكذا ما استدل به من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا
الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشيا اقدم وجودا
من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به ولو كان هو اسبق وجودا منها فانه يتصور حدوثها به ولو قيل
كان ملكها حادثا بسببه يقول لم يضف اليه الملك وانما اضيف اليه اعيانها فاذا لم يدل الاضافة على حدوث المضاف
بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فبطل هذا الكلام **قال** ثم في قوله صوم الشهر وصلوة
الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان حدوثهما ~~كل واحد منهما~~ باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد
واكتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا
بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة
ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت
وجوب الصوم والصلوة لا يفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة والعجب من قوله والوجوب هو الحادث
يدل على انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث اذ كان الوجوب هو المضاف او ما اتصف بالوجوب
ليس بمضاف وساق كلاما الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف ان نقول لم نمنع الاضافة للتعريف

ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تمييز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو
ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك
اما وجوده في الوقت واما وجوبه به وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر
يوجد غيرها من الصلوات من القضا والنذر والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا يتيقن
الوجود وان نية النفل ممن تعلم انه من رمضان يصح عند مالك رحمه الله ويقع عن النفل وكذا المسافر لو صام عن
واجب اخر يقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء
الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف
يقينا واما الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى فصار مطلق الاضافة دليل تعلق
الصوم وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية ثم ترجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا واكثر
لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف فكان اتصال
الثبوت والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم
فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص يقابله هذا عدم الاختصاص
الحكم بالسبب حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص
والله اعلم قوله وكذلك اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء بالشيء
وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور مضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء
دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه
وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان
تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي
التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت ههنا فتعين ان الوقت هو السبب
وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات
فانها تتكرر بتكرر اسبابها قوله فاذا ثبت هذه الجملة لما اثبت الشيخ رحمه الله ان للمشروعات اسبابا يبين
سبب كل واحد وبدا ببيان سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووحدانيته جل جلاله وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم
وسائر اسمائه الحسنى وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وجميع صفاته العليا والتامل في حو والاسماء غير
التسميات يعني يعرف بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وان له اسماء كما طم اي تسميات
يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهي قائمة بالواصف ووصف للموصوف وان
له تعالى صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه وتنزهت صفاته لا كما
زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما
ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه
وصفاته مضاف الى ايجابه اي ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات لكنه اي لكن وجوب الايمان في الظاهر
منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى
معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا للامر علينا وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند
وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية ولانه لو لم يجعل حدوث

العالم سببا ربما احتجوا يوم القيمة وقالوا ما ثبت لنا دلائل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا
لوجوب الايمان قطعا لحججهم ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على
الصانع والمحدث فيستدل بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون
سببا لوجوبه كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله واليه اشار عمر رضي الله عنه في قوله البعرة تدل على البعير وآثار المشي
تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وهذا السبب ملازم
الوجوب يعني لا ينفك السبب عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد
وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت
بدون السبب ولا وجود لمن هو اهل على وجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لا تصور
للحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات والانسان المقصود به اي بخلق العالم او بالتكليف وغيره
من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع ووحدانيته
وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل
وكان الشيخ رحمه الله انما ذكر قوله لانا لا نعني به كذا جوابا عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي
هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على
السبب ايضا فقال لا نعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كذا وذكر في بعض الشروح انه جواب عما
يقال الايمان يوجد بتوفيق الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو
مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انا نجعله سببا
لفعل العبد لا لفعل الله تعالى ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لا نعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق
الله تعالى وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على ما اجرى
به سنته وانه يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب
لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع قلنا ذكر في بعض
الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اسباب اخر من السموات
والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل
للوجوب بدون هذه الاسباب ويتوهم ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه ثم وجود
هذه الاشياء يتكثر اسباب وجوب الايمان والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي
هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا اخر سببا وامارة على ايجاب
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت هو سبب ليس
بلازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه تعالى اجرى سنته ان يكون سبب
الايمان سببا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله ولهذا قلنا اي ولان السبب
ملازم من هو اهل له قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مامورا به
لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق
والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبي فوجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه اما
تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام في صبي عاقل مميز ناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج
وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب وهذا صحت وصيته بالعالم البر عند الخصم واما الاهلية فلان

الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال ولا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التاخير وكالمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يبتني على كون المؤدى مشروعا في نفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اي المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر والمريض اذا صام في حال السفر والمرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر

قوله وما من هذا اي ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسببها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامي سببه فرق وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول **قوله** وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تاثير للوقت في ايجاب الصلوة ليكون سببا لها فاما المال فله تاثير في ايجاب المواساة وللجناية اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذي هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التاثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هي علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التاثير وذكر الشيخ في بعض نسخ اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تاثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب في الآخرة فكذا هنا والدليل عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس نسبت الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل وللاختصاص كما تقول تطهر للصلوة وتاهب للشتاء ويقال اخذ فلان الضيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعني قدوم فلان سبب لخروجه كذا قال ابو اليسر وأما الاضافة بدون اللام فباجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد او الاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص ومجموع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اي لزوم ادائها دليل واحد فثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب وعبادة شمس الائمة وهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد الوقت مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب **فان قيل** لا نفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت **قلنا** الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت

وهي ليست بعلة بالاجماع فلم يدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر عنه بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبئ وضعا او دلالة على ان يذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلاثين يوما او عشرين من يوم الرؤية فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل عاقل بطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي شيء تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان آخر يوجد بعده من غير تعرض بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب أفيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولن تقدروا عليه قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المامور به في الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يؤدى في الشهر بعدد ايامه في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ يكمل العدة ثلاثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم وكذا قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا لبيان السبب ومجيء اللام للوقت كثير شائع في الشرع واللغة قال عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء يذكرني طلوع الشمس صخرا واذكره لكل مغيب شمس اي لوقت مغيبها ويمكن ان يجاب بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تايد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل وما ذكر من الدليل وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم يتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذي يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها هو جواب لنا **قوله** وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب اي نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وقال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنا لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ايضا ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنا وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يسبق على السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكوة لعدم السبب وقوله غير ان الغنا جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنا ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتاخر الى مضي الحول فقال اصل الغنا وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لا محالة عن قرب واذا كان ناميا تحقق النماء لدفع الحوائج ويبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنا ويتيسر عليه الاداء فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنا واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مع مستجمع للفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء من غلاء السائمة بالدر والنسل ومن احوال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس

وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان الصوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعليقه به وتعلق الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سببه مرتكه وك

في كل فصل الى ما هو سببه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب هٰهنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالراس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة حتى ثبت تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا **قوله** وسبب وجوب الصوم يعني صوم شهر رمضان واللام للعهد ايام شهر رمضان اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ولولا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولا يصح لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا تتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في اخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم في اخر يوم من رمضان بعد الزوال او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزءا من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت وذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما مضى ولا نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى انما جعل وقتا سببا لعبادة لبيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ رحمه الله والوقت متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اي محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا هٰهنا ان الواجب يؤدى فيه لا ان الوقت يفضل عن الاداء واما الجواب عن كلام شمس الائمة فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء مسببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في اخر جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل

فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هي شرط على ما بينا في مسئلة التبييت فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا ولهذا اي ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وقد مرت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة في باب تقسيم المامور به في حق الوقت **قوله** وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه اي يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته ويلي عليه اي بسبب ولايته عليه مثل التزوج والاجارة وغير ذلك او الياء بمعنى مع ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى وحاصله ان الراس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعي رحمه الله السبب راس يلزمه مؤنته ونفقته كذا ذكر ابو اليسر وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي رحمه الله بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا نقول الاصل في الباب راسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك راسه ووليه فكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه بمؤنة الراس بسبب المالكية والولاية فيصير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المراة والابن الزمن البالغ المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجب نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عمن تمونون واما الولاية فلانه عليه السلام لما اوجب في الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب راس الانسان وانما يلحق راس غيره به اذا كان في معناه الى اخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الراس سببا بقوله عليه السلام كذا وبيانه اي بيان ثبوت كون الراس سببا بهذا الحديث ان كلمة عن لانتزاع الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الي ويلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه الي واخذت الدرة عن الحقة اي نزعتها عنها فدل اي حرف عن او الحديث على احد وجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببهما ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اي يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشية عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل العاقلة عنه لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحال تكليفه بما ليس في وسعه وذلك والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخراج فراح فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مسئلة وجوب صدقة الفطر عن عبد الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي رحمه الله والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل حر وعبد علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادوا عن الشاة او ادوا عن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة ولهذا وصح صدقته فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء الى يحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الراس كالنفقة فعلا اعتبار

ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يحمل السبب الا على الشرط واما نسبته الى الفطر مجازا والنسبة تحمل الاستعارة واما تضاعف الوجوب فلا يحمل الاستعارة وبيان قولنا لنا الاضافة تحمل الاستعارة ظاهر لان الشيء يضاف الى الشرط مجازا واما تضاعف الوجوب فلا يحمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور في الاستعارة وكذلك وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا وقد مر معنى المؤنة منه في موضعه
مر كلام ...

اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي ولذلك اي ولكون الراس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الراس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل ان الراس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند مضي الوقت **قوله** واما نسبته الى الفطر جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز فان الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال يوم فلان لنوافله على سبيل المجاز واما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر تكررا بشرط بوحده وانما يكون اي الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الراس سببا والوقت شرطا **فان قيل** اليس يتكرر الوجوب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب **قلنا** لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابتداء يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة تحققت الى الراس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الراس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللاخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للراس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر فلا يجعل الراس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى راس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الراس سبب **فان قيل** يجعل الراس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الراس **قلنا** حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الراس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد يتكرر بتكرر الراس بالاتفاق فدل ان السبب هو الراس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج وكذلك وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤن عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الراس دون الوقت فكان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطرة في رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر من الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بها والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له وقد بينا معنى المؤنة فيما مضى من هذا الواجب في موضعه ذكر الشيخ في نسخة من شرح اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان السبب راس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة

وسبب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء ولهذا لا يتكرر بتكرره ... ادائه على امكنة وازمنة يشتمل عليها ... وقت الحج ... والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا يضاف اليه ولا يتكرر ... والمال ... وكلها عبادة ... فكان

العشر الى الارض النامية بحقيقة الخارج
العشر الاراضي والارض توصف بالعشرية والسبب ...
الخارج للزكاة العشر ...

فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت براس يمونه ويلي عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الراس فيقال زكوة الراس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الراس اضافة الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الراس لغوا قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الراس والوقت فكان الحكم معلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغني عن هذا الاصل **قوله** وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت لانه نسب اليه ولم يتكرر اي لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد قال ابو اليسر رحمه الله ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله تعالى لا له ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق وكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية غير ان الاداء اي لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم تكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبله وقته الخاص كالاحرام في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا به حتى لم يسع الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في اشهر الحج واما الاستطاعة بالمال فشرط اي شرط لوجوب الاداء لا للجواز فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار ذنبا وبل لا انه والله اعلم ولله على الناس حج البيت حقا واجبا بسببه اداها وقت الاداء كراع التقويم **قوله** وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه النماء التقديري وعند الشافعي رحمه الله الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي والارض توصف به فيقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالي وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل هو معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى

وفي العشر معنى مؤنة الاراضي لانها اصله وفيه معنى العبادة للنماء الخارج للسلف وصف فصار السبب يتجدد وصفه متجددا الى التقدير ولم يجز التعجيل قبل الخارج للنماء الخارج معنى السبب لوصف العبادة فلو جاز التعجيل لخلى معنى المؤنة وكذلك سبب الخراج الارض النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة للدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا للغرس والمذلة مركاوي

كما في الزكوة فانها تارة يجب بنماء حقيقي وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة يجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة والعشر يتعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداوه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي وفي العشر معنى المؤنة اي في وجوب العشر معنى مؤنة الاراضي لانها اي الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر يجب مؤنة للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها وتنفقه عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلم انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة فيه وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا من كثير كالزكوة يتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذي تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا **قوله** وصار السبب يتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعني تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار الخارج سبب كما في تكرار النصاب الواحد بتكرر الحول والراس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لان النماء التقديري غير متكرر ولم يجز التعجيل اي تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل معنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب فاذا بطل معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يودي التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز التعجيل في الزكوة بعد ملك النصاب النامي لانه لا يودي الى التغيير **قوله** وكذلك سبب الخراج اي وكما ان سبب العشر الارض النامية سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتباره تعلقه باصل الارض كما في العشر وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن وطلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفاد وعاداتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلم اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وراى النبي عليه السلم شيا من الات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم والخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدا الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار معنى المؤنة فلا يقال بان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب المال فقط كالاكتساب بمال يجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب المذلة

والكل بمجموعها عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها وتقوم بها وهي شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لمراعاة الشروط للصلوة وهو المحل لم يجعل الحدث سببا لانه امر ازالة وبه يزول فلا يصلح سببا له واما اسباب الحدود والعقوبات فما نسب اليه وقتل وزنا وسرقة مركاوي

لا نفس الزراعة قال عليه السلم اطلبوا الرزق في خبايا الارض ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكان اكتسابا ولان معنى الزراعة غير معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع ولذلك لم يجتمعا عندنا اي ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لا يجب فكان مختلفان وقد ظهر محل كل واحد مختلف لا يخفى عليهم شيئا لان المحل لا يكون متحدا ايضا اذ الخراج لا يكون مقاسمة وقد روي الايتبي في مسنده عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنهم عن النبي عليه السلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال **قوله** وسبب وجوب الطهارة الصلوة اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبي عليه السلم قال لا وضوء الا عن حدث وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلم ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث يتكرر الصلوة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها اي الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل وتقوم بها اي تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا للشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح في هذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب اخر كان متعلقا فلا يبقى تبعا للمشروط ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر حتى لم يجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضا ولم يصل بذلك الوضوء فاتحه ذلك الوضوء يوم القيمة وروي في ذلك حديث الا ترى انه اي الحدث ازالة له اي للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا للشيء ومزيلا له لا يصلح سببا له ولا يتجه الحق في ومثل ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضي تاخرها فلا يمكن اجتماعهما فتضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما **ولا يقال** لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضوء قبل الوقت لانه يؤدي الى تقدم الحكم على السبب **لانا نقول** وجوب الصلوة او ارادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضا قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا **قوله** وسبب الكفارات اي سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه من امر دائر اي متردد بين حظر واباحة

وسبب الكفارات ما نسب الله وامر دائر بين الحظر والاباحة والفطر وقتل الخاطى وقتل العمد والصيد والنحر ونحوها وقتل العمد واليمين الغموس وما اشبه ذلك لا تصلح سببا للكفارات والصيد ذلك حظر واباحة او

بذكرى هو منه كرها اداه دا اشباه ذلك مرتكاوى

امر.

مثل الفطر في رمضان لصفة الجناية فانه من حيث انه ملاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا في شرح التقويم وقد وجد اخر نعرف في باب معرفة الاسباب وقتل الخطا لانه دائر بين الحظر والاباحة من حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور وقتل الصيد فانه مباح ومن حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام وكذا الارتفاق باللبس والطيب والادهان فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عند لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يمتنع باهله وماله الا بعد بلوغه بما له قال الله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكان حراما لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء على فعل محظور وفعله لا يوصف بالحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكره الشيخ رحمه الله والتمين اليمين سبب الكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم وقال كفارة اليمين الا انها سبب لصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلي وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته لتصير باعتبارها كانه تم على بره وعند الشافعي رحمه الله هي سبب لصفة كونها معقودة ويجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوات الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط وهو يقول الكفارة مواضعه شرعت سترا للذنب ومحوا للاثم متعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله تعالى كما لتوبة يجب بارتكاب الذنب محوا له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشار في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجرية استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم توجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت باداء الكفارة ورفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما لثبت الخلف به ثم تمام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف تجعل سببا للكفارة قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال ثم نقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الان فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصلي وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الان ومن شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء لان الكفارة خلف عنه فتصور البر بعد فواته مبقي بالكفارة وتمام الكلام مذكور في اشارات الاسرار **قوله** ونحوها مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اضاف اليهما وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع عنه فادخل كلمة التاخير بناء على العادة وتفسير ذلك اي بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لا تصلح سببا تذكر في موضعه اي في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء متعلق بالنسل والكفاية وطريقها اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص والله اعلم مرتكاوى

او في هذا الكتاب بعد باب القياس **قوله** وسبب المعاملات اي سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى واللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله **فان قيل** لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها **قلنا** وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وانقياده لها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فصلح سببا لها وبيانه ما ذكره المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق يتادى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة كذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام الى زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين من المشايخ فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قل منها عمره في طاعته وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا ونصا على ما قال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال عليه السلام من ازلت اليه نعمة فليشكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكرا لنعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روي انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه يصلي لله تعالى شكرا على ما انعم الله تعالى عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب والانتقال من حال الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف الماكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فيجب حسب اختلافها وجنس العبادات فالايمان وجب شكرا لنعم الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب التي اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل نعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له ووجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول بعض الناس العقل موجب اي دليل ومعرف لوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكرا للنعم الاعضاء السليمة فعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي نالها بالتقلب على حسب الارادة اذ النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها فيعرف بما يقاسي من مرارة الجوع وشدة الظماء في الهواجر قدر ما تناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكرا لنعمة المال فيعرف بما يعتريه طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منة ولا يكثر له عددا ولا يطمع منه مكافاة قدر ما خول من اضعاف المال واوتي من البسطة في فنونها ووجب الحج شكرا للنعم ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا لشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم في حال الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب



هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتاخرين والله اعلم واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب بتوفيق الملك العزيز الوهاب كاشف الحجب عن حقايق معانيه رافع الاستار عن دقايق مبانيه فلننتقل الى تحقيق القسم الثاني وتحريره مستمدين لله تعالى للتوفيق من الله تعالى في تهذيبه وتنقيحه سائلين له في نعمه وافضاله ومصلين على خير البريه محمد واله والحمد لله اولا واخرا

باب بيان اقسام السنه

انما اختار لفظ السنه دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنه شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابه رضي الله عنهم على ما مر بيانه والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابه رضي الله عنهم فاختار لفظا تشمل الكل ثم السنه والمراد بها قول الرسول عليه السلام ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكوره من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام فصيح لوجوه الفصاحة والبلاغه فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنه طرق مختلفه كما ستقف عليها في هذا الباب وهو الذي شرع فيه الى باب المعارضه لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها وقوله وتختص السنن به ما يكفيه ولا يقال التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح اراده مهما لانا نقول اختلاف الطرق يختص بالسنن والتواتر داخل في الطرق فيصح اراده ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وتطلق على الاشارات الحاليه والدلالات المعنويه كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب ٭ وكم لظلام الليل عندي من يد ٭ تخبران المانويه تكذب ٭ ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضروره الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقايق متصوره ضروره لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقه بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض على هذه الحدود فان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخله الكذب ولا التكذيب ولا يحتمل الكذب ايضا فلا تكون جامعه ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق لمخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام ومختار بعض المتاخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييديه وقيد النسبه بالخارجيه ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجيه ان يكون لتلك النسبه امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر نعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول عليه السلام والخبر الموافق للكتاب والسنه ونحو ذلك وخبر نعلم كذبه بيقين اما بضروره العقل او نظره او الحس والمشاهده كمن اخبر عن الجمع بين الضدين

او اخبر بما يحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنه ونحو ذلك وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق وما استوى طرفاه كخبر المجهول فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعه مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقراين الزائده كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله عليه السلام لانه في بيان المتواتر من السنه اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصيه والملوك الماضيه ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعه وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط في هذه الشروط اعني في الكثره والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسه لان ما دونها كالاربعه بينه شرعيه يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن فلو كان العلم حاصلا بقول الاربعه لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى من يتاتى به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسده وان ما تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به للاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص فضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد تم وانما اتفقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحاله التي تكمل فيها بحد النهايه في العاده سبيلا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدرج خفي كما تحصل كمال العقل بالتدريج وكما تحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشريه قاصره عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله وذلك اي صيرورته بمنزلة المسموع ان ترويه قوم لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج العدد المخبرين عن الاحصاء والحصر والبه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عاده فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوه يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعداله كما قاله قوم لان الاسلام والعداله ضابطا الصدق والتحمق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفه فشرط عدمهما وعند العامة ليس بشرط للقطع بان اهل قسطنطينيه لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم اي اوطانهم في محلاتها

وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان
لا سما ولا طاقه
من كلام

وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطن بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ
انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت
العلم بالتواتر عليها بل الشرط في الحقيقة ما ذكرناه بدءا والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود
بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم حتى صار كالمعاين المسموع
منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلم وسمعته منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعاين في
سائر الكتب والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة صار المنقول منه كأنه بحاسة سمعك ولو قيل كالمعاين
والمسموع لكان احسن ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه
اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان يصح على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل
الشيء الذي يدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا في
اشياء ذلك مثل ادوار الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله وهذا القسم ولما تم تفسير المتواتر
وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اي المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما
ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من منكري
الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا
وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن
اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر ولكن لا يبلغ حد يوهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث
ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين
اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه في اخر الباب قوله وهذا اي من انكر حصول
العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة وتحقيقه ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة
كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لا تحصل له معرفة نفسه ولا يقال
لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم
من انكار الخبر عدم معرفة النفس لانا نقول قال ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا
معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فيبقى انه ثابت بالخبر ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا
فيما يرجع الى الاحكام ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع
والعقل لا يطلق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام تحصل بالخبر لان التربية والقيام بامور
تحصل من الملتقط والظئر كما تحصل من الابوين ثم كل واحد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له
العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية
فلا يستحق المكالمة قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف
يكون ذلك وما يثبت من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا
يوجب ذلك واما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بانه لا شك هو ولا احد من الناس في انه مكابر وجاحد
لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة فنقول اذا رجع المرء الى نفسه
علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده

وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ
على الكذب كاخبار المجوس فيما رووا عن زرادشت اللعين واخبار اليهود في صلب عيسى عليه السلم وبسط ذلك يطول نحوه بانه في الزمان بعد الذي بلغ المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان
بالبصر والسمع بالاذن وضعا او تحقيقا اما الوضع فانا نجد الموجه آبائنا بالخبر مثل الموجه باولادنا عيانا ونجد الموجه بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا بان اولادنا
ونجد الموجه بمكة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع متباينة لا يكاد يقع امورهم الا مختلفة فلما وقع الاتفاق
كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الثاني
من كلام

من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شاب بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان وعلم ان السماء والارض كانتا
قبله على هذه الصفة كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما
هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه اي يقع فيه شك
او يعتريه اي يغشاه ويدخله وهم اي غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيل بقوله عندهم لانا نوافقهم في انه
يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة زيادة اليقين هاهنا لانها تطلق على اليقين ايضا لاطمئنان القلب اليه
قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلم ولكن ليطمئن قلبي اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا
ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام
المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب
الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت
علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب
عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في
الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقيني به
مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق
الثاني وذلك اي الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن
ملك يسمى كشتاسب بلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته
وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهي باطلة بيقين وكذلك
اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلم وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا
يحصى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت
علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ
لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيثبت بهذا الحادث عنده بخبرهم بموته على وجه طمانينة القلب
مع احتمال ان كل ذلك كان حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهذا اي
القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لم
يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم
حقيقة وهذا كفر صريح وضعا اي يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال وتحقيقا اي
يدل الدليل العقلي على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال ايضا وذكر في الميزان ونوع من المعقول
يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين
او للمواضعة منهم عليه او لداعي دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد
الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع
والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم
واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على
الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع الخوف او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عند امر جابر
بذلك وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض عن جنسه لا امر وجاهه وماله بالكذب بكمال جاهه وكثرة امواله

والطانينه علا ما فسره المخالف اما نقع لغفله من المتامل اذا لو تامل حق تامله لوضح له فساد باطنه فلا الطمان تطامن كان او اجمالا فاما امر لوكد باطنه ظاهره ولا يوثر التامل الا تحقيقا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم تقع له العلم به من غفلة عن التامل ولو تامل حق تامله لوضح له الحق بالبط فاما العلم بالمتواتر فانا لا نجد من عقولنا اوجد علما بعيدا والمجزه لمعنى في الدليل لا بالعقل والمتامل وصحابة رسول الله عم كانوا متواترين اعدوا الا امة لا تحصى علاوهم ولا تتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتبعت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وبعد القطع الاختراع ولما تصور المعارضة مع بعد الزمان والد اخبار القرآن بوجوه لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان ضربهم لى بيانه العيان فاطعا احتمال الوضع تقنيا بلا شبهة ولو كان شبهة وضع لما خفى مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم ولو كان مثل سلامه كما اساء عن المعارضة وعن التشريع ولكن اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين . مرآة وكر

وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين ان يكون صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم **واعلم** ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضا لانه المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي لا يجوز فتبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين

قوله والطانينه على ما فسره المخالف جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة وكذلك اثبتا علم طانينة القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من راى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته **فقال** الطانينه اى الاطمينان على ما فسره المخالف بانه علم يتخالجه شك او يعتريه وهم وما مصدرية اى على تفسير المخالف ويجوز ان يكون موصولة اى على التفسير الذي فسره المخالف انما تقع فيما نقع من الصور لغفلة من المتامل حيث يكتفي بالظاهر ولا يتامل في حقيقة الامر ولو تامل في الامر حق تامله وجد في طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر توكد باطنه ظاهره ولا يزيد التامل الا تحقيقا فلا اى لا يوجب طانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طانينة **فقال** كالداخل وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان **قال** ابن الانباري والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح تقع له العلم اى علم الطانينة وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر توكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تاملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الاشيا المحسوسة ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله عليه السلام كانوا كذا وذكر اوصافا يوثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق ثم **قال** وهذا اى وجميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابداع من عند انفسهم عادة وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان جد ذلك اى ولو تحقق الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان فكانه جواب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاختراع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم تصور منهم الاختراع ايضا **فقال** لو تحقق الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سر حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع صار القرآن معجزا اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم يخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين فاقطعا احتمال الوضع اى الاختراع والتقول وذلك اى انقطاع

احتمال

فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتامل دون صحة الدليل وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب ظاهرا فلم يبق عاده مع تغير حياته وعلى انه التبس على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه
مرآة وكر

احتمال الاختراع المتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاء فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك **قوله** واما اخبار زرادشت جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد راينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرارهم ومثله في ملاعبهم وسعوذتهم كثير واما ما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس ثم معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اى في صغار قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب لما راى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احد اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذا المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس ذلك زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك راى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها والثاني انا ان سلمنا تسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيئا لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك لادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتألّه لعدم تاديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يديه خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان واهرمن وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده وبطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على الدجال اللعين كما جاء به الاثر **قوله** وكذلك اى ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام واشاعوا الخبر ومثله لا يحصل التواتر وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرقس وفي بعض الروايات يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش ويتحقق الكذب منهم **قوله** واما المصلوب جواب عما يقال الصلب امر معاين وقد شاهده جماعة لا يتوهم تصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب يتطرق من بعيد ولا يتامل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التامل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية والنصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله تعالى وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكره صاحب القواطع وقوله على انه القي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه

كما قرر اسمه ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا وبكونه على قوم متعنتين حكم الله بانهم لا يؤمنون فكان محتملا لان الرواة اصله تعنت وعن ان فبطلت من الاصل
بالمتواتر والله الموفق فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا بالله العظيم

جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى
وانما كان شبيها له كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم
ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبه عيسى عليه فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى
السماء ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية
فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره ويؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله
عليه السلام لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القي شبه
الرسول عليه ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسل لا يتحقق لمن تعاينهم لجواز ان يكون شبههم القي على غيرهم كيف
والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القي عليه شبه المسيح كان الايمان به على زعمكم وفي هذا
قول بان الله سبحانه اوجب على عباده الكفر بالحجج وهي المعجزات التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا فاجاب
عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله تعالى انهم لا يؤمنون
ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه قوم في تلك الحالة ليؤمنوا
به لرفع الله الشبه عنه لئلا يؤدي الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم ورفع بين يديه حجر المغناطيس
ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي ان يجذب هذا الحجر الحديد دفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر
لئلا يصير تلبيسا ثم فيه حكمة بالغة وهي ستر ودفع الاعداء عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع المكاره عن
الرسل كما دفع شر ابي لهب عن الرسول عليه السلام لمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر رضي الله عنه
حيث قال ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني اراد به قول الله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله فكان اي خبرهم
محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد مع ان الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام يبطل هذه
الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه بالمتواتر فانه ليس بتخييل
ولا بس خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعني لا يلزم من بطلان هذه الوجوه بطلان الشهرة في المتواتر لان ما
نشأ منه فسادها لم يوجد في المتواتر اصلا او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مستندة على التخييل وراجعة
الى الاحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه والنصوص
الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اي ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لا تدخل
الاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا اعترض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك رجل ثم رآه بعد حيا
واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة الانفراد فسيأتي جوابه ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك
بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر
عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا
فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجود
لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ما ثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول
العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في
صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف
فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل
من غير استدلال وضنه من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري واما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام
على من انكر الفروع تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فتقوم الحجة عليه فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم

المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار
بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث الرجم والمسح
على الخفين وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين
والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان في الاصل من الاحاد ثبتت به شبهة سقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم

قلنا من خالف في هذا فانما يخالف بلسانه او لخبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك
المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية
الحاصلة فيها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف
الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم
نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب واما الواسطة المفضية اليه والله اعلم

باب المشهور من الاخبار

هذا الباب لبيان القسم الثاني من اقسام الاتصال
وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة
ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر وهو اسم لخبر كان من الاحاد في
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهذا هو ما تلقته العلماء بالقبول
والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرن التي بعد القرون الثلاثة فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في
الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضا من شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر اي وضح ومنه سيف شهير
اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه
فذهب بعض اصحاب الشافعي لو الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص من اصحابنا
الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب
الشافعي وقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه في اخذ الجزية وخبر ابي هريرة رضي الله عنه في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وخبر حمل
بن مالك رضي الله عنه في الجنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب
علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى
الذي هو نوع النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني
لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر
الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت
صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الاجماع جميعهم عليه وليس ذلك الا بتعين جانب الصدق في الرواة
من اصحابنا ولهذا سموا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى
تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمعه من الرسول عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في
العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه من الرسول غاية التأمل
وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ
المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة
بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته
في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين ولم يستقم
اعتباره اي اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الاحاد في الاصل في العمل اي في كونه موجبا للعمل

لانا لا نجد وسعا في رد المتواتر وانما يشكك فيه معاند او موسوس ونجد في رد المشهور لانه لا معارض للمتواتر الا ما يشتق ذكره لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمي علم طمأنينة والاول علم يقين باب خبر الواحد وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وقال بعضهم لا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم [illegible]

لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى
واعتبرناه في العلم فاثرت في سقوط اليقين الا انما تشق دركه فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر
كان لصدق في نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعني انما
يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرة الحادثة في الحال
وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تامل في ابتدائه لاعتراه وهم وحالجه شك فلذلك سمي علم طمأنينة **قوله** وذلك
اي الزيادة على النص بخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة وبرجم النبي عليه السلام ماعزا وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في
صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه
الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره وبزيادة الرجم
انتسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ
الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده
بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص
مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا ثم النظائر الثلاثة
المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال
عيسى بن ابان ان هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم
لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح
على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء
الذين يرون المسح هل مسح رسول الله بعد نزول المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل
جاحده ولكن يخشى عليه المأثم لان باعتبار الرجوع ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث
ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده المأثم وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار
التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من يرجح عنده جانب الصدق
ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لان اضاد الله عن اجتهاد والاثم في الخطا موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام
شمس الائمة رحمه الله

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال
الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول
عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد اي المخبر الواحد
والاثنان اي او الاثنان لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد
ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل
خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما عداها فسوى الشيخ بين الكل **قوله** وهذا اي
خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اي لا يوجب علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذهب اكثر اهل
العلم وجملة الفقهاء وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب
العمل ثم منهم من ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل
القاشاني وابي داود والرافضة واحتج من منعه سمعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما
لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من

قال

وبدا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل الموجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانها ضرورة فانا نستعمل [illegible] موجب علم اليقين
وقال بعض اصحاب الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل الا عن علم وقد ورد الاحاد في احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ
لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطء [illegible] للتناسخ لنا خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب
والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما خوطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن
الذي سماه الله تعالى علما في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا يتناوله النهي لانا نقول سلمنا انه يفيد الظن
فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ثم اشار الشيخ الى
شبهة من منعه عقلا بقوله وهذا اي عدم جواز العمل به لان صاحب الشرع اي من تولى وضع الشرائع
وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ما شرعه باوضح دليل فاي
ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كيف وانه يؤدي الى مفسدة عظيمة وهي ان الواحد
لو روى خبرا في سفك دم او استحلال بضع وربما يكذب فيظن ان السفك والاباحة بامر الله تعالى ولا يكون كذلك
بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع
حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون
او مخالفون بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لانه من ضرورتنا اي قبوله فيها من باب الضرورة
لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد وقوله وكذلك الرأي
من ضرورتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن يعني هو من باب الضرورة ايضا
لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر
وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من
لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق **قوله** وقال بعض اصحاب الحديث
كذا ذهب بعض اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة
وهو مذهب احمد بن حنبل رحمه الله وذهب داود الظاهري الى انه يوجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين
لمن قال انه يوجب العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباع الظن في قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بينا فيستلزم افادة العلم لا محالة ومن قال انه يوجب
علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال في نظير
العلم الحاصل بالتواتر ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا
العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض دون البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا
كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه **قوله تعالى** واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما في وسعهم
ان يجتمعوا فاجتمعوا في كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء
ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم ولان اخذ
الميثاق من اهل الدين والخطاب للجماعة بما هو من اهل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم من ضرورة توجه الامر
بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في
الامر بالبيان والنهي عن الكتمان سوى هذه واعترض عليه بان انحصار الفائدة في القبول غير مسلم بل الفائدة هي
الابتلاء فيستحقون الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب
مامور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مامورون بالتبليغ وان علم قطعا
بالوحي انه لا يقبل منهم واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد ان يتعلق بكل طرف فائدة

وقال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا في كتاب الله تعالى اكثر من ان يحصى واما السنة فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة من كذا

ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به **ولا يقال**
بل فيه فائدة اخرى وهي جواز العمل به **لانا نقول** جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن
انكر الوجوب انكر الجواز واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتب البيان
عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل كذا قال شمس الائمة رحمه الله **قوله** تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الاية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع
اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم فثبت
من الله تعالى امر مقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي
المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا
اذ لا قائل بالفرق **ولا يقال** الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التانيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين **لانا**
نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم لعشرة وقيل للثلاثة وقيل للاثنين وقيل للواحد وهو الاصح لما ذكر
ان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما كانا رجلين انصاريين بينهما مرافعة في حق فحاكم احدهما الى النبي
عليه السلام دون الاخر وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق على ما
عرف على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا يمتنع توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد
الى التواتر **ولا يقال** سلمنا ان الراجع مامور بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع مامور بالقبول كالشاهد
الواحد مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية **لانا نقول** وجوب
الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول
والعمل فاما الشاهد الواحد فلا نسلم عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر بالشاهد
بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة وهذا اي الدليل على قبول خبر الواحد
في كتاب الله تعالى اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل الذكر
ولم تفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول
واجبا لما كان السؤال واجبا ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام
بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه
بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع ومنه قوله تعالى ان
الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام
شيئا اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيء الفاسق بالخبر اذ ترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية
ولو كان كون الخبر من اخبار الاحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من
علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان
وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم
الدواة والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب **قوله** مثل
خبر بريرة في الهدية فانه روي انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا وخبر سلمان رضي الله عنه في الهدية
والصدقة فانه روي ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل

وذلك لا يخفى على احد ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل علي ومعاذ ودحية وعتاب وغيرهم وهذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى وكذلك الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها
من كذا
فالبعوث والعمل كذا كذا

من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك
بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة
فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال
صدقة فقال عليه السلام لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب
فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف
رسول الله عليه السلام مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل
النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حبشيا وذلك اي قبول خبر الواحد منه كثير
فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك
ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على
خبره انه ماذون وقبل شهادة الاعرابي في الهلال وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم واخبر
انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وكان يقبل اخبار
الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو ومشهور عنه اي قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن
النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فانه بعث عليا رضي الله عنه الى
اليمن اميرا وبعث بعده معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرائع وبعث دحية الكلبي رضي
الله عنه بكتابه الى قيصر وهرقل بالروم وبعث عتاب بن اسيد رضي الله عنه الى مكة اميرا معلما للشرائع
وبعث عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله عنه بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري رضي الله عنه الى
الحبشة وعثمان بن ابي العاص رضي الله عنه الى الطائف ورجلا الى المقوقس صاحب الاسكندرية وانفذ
عثمان بن عفان رضي الله عنه الى اهل مكة عام الحديبية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو
بن حزم واسامة بن زيد ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعبد الرحمن
بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم رضي الله عنهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم
الحجج ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولا شك بالاتفاق اهل السير انه كان
يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه
وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منها اعداؤه وفسد النظام والترتيب والتدبير وذلك وهم باطل قطعا
فثبت بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي
وصاحب القواطع **قوله** وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن العد والحصر من غير
نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة
لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار عليه ومنها رجوعهم
الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا
نورث ما تركناه صدقة ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس
ونقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع
عمر رضي الله عنه عن تفضيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي الوسطى
والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم رضي الله عنه ان في كل اصبع عشرا وعن عدم

وقد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث في كتاب الاستحسان واحتج بها بعين الجملة لوضوحها واستفاضتها

توريث المراة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلم سنّوا بهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جارتين لي فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلم بغرّة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى رسول الله استاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال عليه السلم امكثي حتى تنقضي عدتك ولم ينكر الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بامرها ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلّفته فاذا حلف صدّقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ولئلا يقدم على الرواية بالظن لا للتهمة بالكذب ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة ومنها عمل زيد بن ثابت رضي الله عنه بخبر امراة من الانصار ان الحايض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك ومنها ما روى عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت وقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء في التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت ومنها ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلم نهى عن المخابرة فانتهينا وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة ومن تابعهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق رضي الله عنهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من واحد في عصر واعلم ان هذه الاخبار وان كانت احادا لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه فلا يكون لقايل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد حجة من اخبار احاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور وليس لقايل ان يقول للخصم لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن به من المقاييس وقراين الاحوال فلا وصول لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روى لنا رافع بن خديج الى آخره فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بما نكاره اياه في وقايع كثيرة فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه ورد علي رضي الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردّهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل قوله وقد ذكر محمد رحمه الله في هذا اي في قبول خبر الواحد غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه واحتج بها هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها او معناه لم نذكر ما اورده محمد رحمه الله لشهرتها ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله في اجتمعت الامة

على ذلك اي الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها تنبني على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد فيها ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان او ان فلانا وكّلني ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد يكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يخبره بما بلغه عن الرسول عليه السلم بطريق الاحاد فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه ما لا يتساهل في الاخر وانما يراعي في الجمع والتفرقة الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعذر النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كالقياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه وقيل المراد من الآية اعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله لان العيان يرده اراد به انا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال العراقي لو خبر الواحد لا يفيد العلم وشيء معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع او جبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين ويجوز ان يكون جوابا عما يتمسك من قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالي بخبر الواحد ان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب انا قد راينا في المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت باجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة او طاقتين وباجتماع المقدمات الصادقة يثبت الحجج العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها وباجتماع الكلمات والحروف صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز في آحادها ويجب بشهادة الاثنين او الاربع على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد ويثبت بغسل الاعضاء الاربع من حل الصلوة ما لا يثبت بغسل عضو واحد ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة قوله اذ العقد اي اعتقاد القلب فضل على العلم لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبي عليه السلم مع عدم اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلايل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان نعتقدها وعلى العكس فالعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح

وكان الاحتمال في الراي اصلا وفي الحديث عارضا

واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بالآثار لا
النصوص من كتاب الله تعالى واشاراتها لا باخبار الآحاد ولهذا اى ولان الآثار لا تعقد القلب نصح بدون
عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء بعقد القلب ، والله اعلم ،

باب تقسيم الراوي

الذي جعل خبره حجة واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان
كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل
وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود
ما لا تكليف علينا في العمل به ثم للقبول شرائط بعضها متفق وبعضها مختلف فيه وهذا الباب لبيان
بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوي معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول
خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض اما المعروفون يعني
بالفقه من الصحابة وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة اليماني وعبد الله بن الزبير رضي
الله عنهم قوله وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث فان
وافق تايد به اى قوي الحديث بالقياس يعني يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيدا له
وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشتهر هذا المذهب عنه قال صاحب
القواطع وقد حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانا
اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته منه وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان القياس
اذا عارضه خبر واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس
بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد وان كانت منصوصة بنص ظني يتحقق
المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على
الحكم بواسطة وان كانت مستنبطة من اصل ظني كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان
اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد
فهو موضع الخلاف وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء
كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا عالما وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله وقال
عيسى بن ابان رحمه الله اذا كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد وحكي
عن مالك رحمه الله انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر
الوارد فيه واحتج في ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس رضي الله عنهما
لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ولما سمعه
يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد علي رضي الله عنه حديث بروع بالقياس
ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي او الشعبي ما يروى ان ولد الزنا شر
الثلاثة وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وبان القياس حجة باجماع
السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع
اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على
الراوي ولا يوجد ذلك في القياس وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل واحتج
من قدم خبر الواحد على القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد

فان

فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برايه بالحديث سمعه من بلال رضي الله عنه وترك عمر رضي الله عنه رايه في
الجنين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله وترك رايه في توريث المرأة من
دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن مزاحم وترك ابن عمر رضي الله عنهما رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من
رافع بن خديج رضي الله عنه ونقض عمر بن عبد العزيز رحمه الله ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب لما روي
عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا
لترجيحهم القياس عليه وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه اي في
النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والراي محتمل باصله في كل وصف اي
كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل
اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى قوله
فكان الاحتمال في الراي اصلا يعني الاصل في الراي الاحتمال وعدم التيقن لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل لانه الكلام المسموع من
الرسول عليه السلام وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة بعارض النقل وتخلل الوسائط واحتمال الغلط والنسيان فكان
الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارضي فلهذا كان العمل بالخبر اولى وذكر بعض الاصوليين ان
التمسك بالخبر لا يتم الا بثلاث مقدمات ثبوته عن رسول الله عليه السلام ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية
والثانية والثالثة يقينيتان واما التمسك بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات او خمس ثبوت حكم الاصل وكونه معللا
بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وعدم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص العلة ووجوب العمل به والاولى
والخامسة يقينيتان والبواقي ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون
الخبر راجحا قوله ولان الوصف في النص كالخبر اي الوصف الذي عينه المجتهد لتعلق الحكم به بمنزلة الخبر
من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر والنظر فيه اي التامل فيه والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي
والقياس عمل به اي تعدية الحكم بواسطته الى الفرع هو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت
عن البيان اي عن اثبات المدعى نصا لان القايس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع والخبر بيان
بنفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف في الابانة اي في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في
الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الراي فلا يجوز ترك القوي
بالضعيف واما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل رده لعدم فقه الراوي او لمعان عارضة
ذكرناها ونذكرها ايضا وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر
الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله لاحتمال
الكذب والسهو مدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط
ثابت في القياس دون الخبر وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد بخلافه
القياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله فان وافقه اي خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه
القياس عمل به اي يجب العمل بذلك الخبر وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الراي
من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان
موافقا لقياس مخالفا لقياس لا يجوز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائد هذا الكتاب
وقوله وانسداد باب الراي تفسير للضرورة وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى ووجه ذلك

ووجه ذلك ان ضبط حديث رسول الله مع عظم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك وقلده فما ظنك في ابي هريرة ... ذكره انه لا يرد حديثه مطلقا الا اذا انسد باب الرأي والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة انه انسد فيه باب الرأي من التلويح

اي وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأي ان ضبط حديث رسول الله عليه السلام عظيم الخطر لانه عليه السلام
قد اوتي جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم
ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضي الله عنهم الا ترى الى ما روي عن عمرو بن ميمون انه قال صحبت
ابن مسعود رضي الله عنه سنين ما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله ثم اخذه البهر
والعرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام
يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امرنا النبي بكذا ونهى عن كذا
ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها
عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل في هذا الخبر
شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس ومهما تمكنت
شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل
هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز للقاضي نقل عبارة
الشهود الى عبارة نفسه وان لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان او النقصان في محل الزيادة ثم
هذا الكلام لما اوهم نوع ازدراء بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله
وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اي عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي
عليه السلام فاما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فما ظنك في ابي هريرة
رضي الله عنه مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة
بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم والحفظ في روايته على ما روي عنه انه قال حضرت مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال من يبسط منكم رداءه حتى اقضي فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض
رسول الله فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا لانه اذا انسد باب الرأي صار الحديث ناسخا
يعني اذا تحقق التعارض بانسداد باب الرأي من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث
مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس
والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل
اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما
انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها
توجب العمل عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة
وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله قوله وذلك اي كون الحديث ناسخا عند
انسداد باب الرأي مثل حديث ابي هريرة او مثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي
الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو باخر النظرين
ثلاثة ايام الحديث والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع
بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها ايضا وقوله باخر النظرين قيل النظر
الاول عند الحلبة الاولى والنظر الاخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظر لنفسه بالاختيار والامساك

صار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة ومعارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر الى وجوه اخر ذكرناها في موضعها من التقرير

ونظره للبائع بالرد والفسخ ثم الشافعي رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب
خلاف ما يخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته
مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع
كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد في وسطها دكانا او اشترى قفة من الثمار فوجد اسفلها حشيشا والمذكور
في بعض كتبهم ان التغرير الفعلي منزل منزلة الالتزام اللفظي فصار كما لو شرط الغزارة وعندنا التصرية
ليست بعيب ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن
لا تعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار
للغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شيء مشتبه فان انتفاخ الضرع قد
يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو الظاهر على ما عليه عادات الناس في ترويج السلعة بالحيل فيكون هو
مغترا في بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة
الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لانه من احاديث ابي
هريرة رضي الله عنه انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار وفي
المبسوط واما الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد
فيه باب الرأي لان ضمان العدوان بالمثل مقدر بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وبما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا على ما بيناه في باب الاداء والقضاء وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل والقيمة
عند فوات العين وتعذر الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان
المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة
والاجماع فيكون نسخا ومعارضة كما ذكر في الكتاب وقوله في ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب
والسنة معارضا للاجماع في حق هذا الحكم وقوله وفيه وجوه اخر ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار معارضا
للاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخر ومنها ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار
ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي حلب
بعد الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح ولا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا
يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينتهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك
اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطن
كالجنين وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض
ويصير كالكسب ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن ما لم
يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بآفة لم يسقط شيء من الثمن فكذا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا
يصير له حصة من الثمن ولا يصير مضمونا وان جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد فيسوغ ان يسقط من البائع
حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم رد احدهما ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا
او قيمته كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع ومع هذا كله ظاهر يدل على
توقيت خيار العيب وهو غير موقت بل يتوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من وجوه فيرجح الوقوع في حيز الرد
بالقياس او حمله على تاويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة كانت في شاة محفلة فندب النبي عليه السلام

البائع الى الاسترداد صلحا لا احكاما فأبى بعله اللبن في ثلاثة ايام فرد النبي عليه السلم ذلك السبب صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا احكاما وكان هذا شراء مبتدا لا احكاما فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فينقل على ما ظن بعبارته فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة كخبر المصراة او في القبول والعمل لانه اثبت متنا واقوى سندا وراويه وهو ابو هريرة اشد رتبة في العلم من معبد رضي الله عنهما قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كثير من الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي رحمه الله شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله عليه السلم وكان ذلك منه سلوكا لطريق المعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وكانوا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل بالسنة وكذا عائشة وعلي رضي الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس وكلنا لا نظن به ويجميع الصحابة رضي الله عنهم الا الصدق واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقدم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقدم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزاك عليه والنقصان عنه قال ولان القياس من الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا تتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال لولا هذا لقضينا فيها برايا وفيه سنة رسول الله عليه السلم وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس ونقل عن ابي يوسف رحمه الله في بعض اماليه انه اخذ بحديث المصراة واثبت الخيار للمشتري وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا القول مستحدث واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي فان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلم والتمر بالتمر مثلا بمثل كيلا بكيل على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم

وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله عليه السلم وقد دعا النبي له بالحفظ فاستجاب الله تعالى دعاءه له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله واما المجهول الى اخره اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم في اي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الاية وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة وبقول الرسول عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك ان الاهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلم لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلم ان الله اختار لي اصحابا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسول الله كيف ولو لم يرد الينا لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الاباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلم لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلم وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ عنه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة معه ولم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب قلت وسمعت من شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وذكر في الكفاية لابي بكر الخطيب البغدادي ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لا نعدهم الا من اقام مع رسول الله عليه السلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم تعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرف عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان راوا النبي عليه السلم ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اصطلح الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم ويؤيده ما ذكر شمس الائمة وانما نعني بهذا اللفظ اي بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين واما تفسير الشيخ المجهول بقوله نعني به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم يكن مانعا عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احترز به عنها وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسمه صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده روى عن النبي عليه السلم انه قال فيمن وطئ جارية امراته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف

وان رووا عنه السلف وشهد واله بصحة الحديث كحديث [illegible] مثل حديث المعرفة بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف
بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عند نا مثل حديث معقل بن سنان الى محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الا شجعية انه مات عنها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها مهرا ولا دخل
بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فقبله عبد الله بن مسعود ورده علي لما خالف رايه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
من [illegible]

للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما صحابي
روى عن النبي عليه السلام فمعقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية
عبد الله بن زياد في اخر سني معاوية ومعقل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد وقال ابو عبد
الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين
ووابصة هو ابن معبد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبها مات عن وابصة ان رجلا صلى
خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول
والعمل لا للرد عليه صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالفقه و
العدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين
وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس
من رواياتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله
عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف
يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه
وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغتهم رواية الحديث فهو مقبول ايضا
لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد ودليل التقرير
بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف
فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود
رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال
بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل
بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
بنت واشق الاشجعية من بني رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض
مهر ودخول فسر ابن مسعود بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام
ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف في قبوله اضطربوا
لما ذكرنا وفي قوله لما خالف رايه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها
سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراي اولى من رواية مثل هذا المجهول
وهو مذهبنا ايضا كما سيأتي وليس انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل ليحلفه
وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من اهل البدو غلب عليهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال
اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم
المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع اسم امراة وهي بروع بنت واشق
واصحاب الحديث يقولونه بروع بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود
اسم واد واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعي لان الصحابة رضي الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي
الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وعلي رضي الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان

ذلك

ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا واما اذا كان خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة
ومسروق ونافع بن جبير والحسن فقد رووا عنهم عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وسائغ عليه الناس واشجع منهم ابو الجراح وغيره واما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر
والسلف الا الرد لم يعمل بحديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار مردودا غير حجة عملا ان يكون حجة على العكس والمشهور انه في محل شبهة عند العامل
من [illegible]

ذلك بمنزلة الاجماع على رده وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك الزمان
بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني الذي بعثت ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبي عليه السلام قبل
شهادة الاعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر عن رؤية
الهلال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر بلالا رضي الله عنه ان
يؤذن في الناس بالصوم وهذا يرد تاويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحي او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكتف عالما
باسلامه فكيف بعدالته واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكره في عامة الكتب
ثم هو منقسم على الاقسام الاربعة الخمسة المذكورة في الكتاب ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا وقد
ذكر في القواطع وان عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا للمروي عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر
وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه ولا خلاف ان
القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف ويجوز ان يكون القسم الثالث كذلك ايضا والتشبيه
بقوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول
فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه رد ولا قبول فيلحق بالقسم الخامس ويجوز ان يكون هذا القسم
مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لما وقع في قبوله كان ادنى حاله
من الذي اتفق على قبوله فيشترط تاييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل
موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتاكد بالموت لوطء كما يتاكد بالوطء لان بالموت ينتهي
النكاح الذي هو عقد العمر والشيء اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه في
الوطء ولهذا وجبت العدة ويجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به وعند الشافعي رحمه الله
هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود
عليه فما دام لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة ما لو
طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان
قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي رحمه الله في المثال لا في الاصل وهو قوله وان
اختلف فيه فكذلك وكان حق قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم ولو جعلت اسم الاشارة
الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلائمه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله
اعلم بمراد المصنف وقوله وقد روى اي هذا الحديث عنه اي عن معقل الثقات اي العدول مثل ابن مسعود من
القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم به عدالته ودليل ثان على وجوب العمل
وقوله به انه اي معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل فكذا رواية المجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك
الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض ينقضه فاما الصبا والكفر فمجهول
الحال فيهما اصل فلا يترك الا بيقين بعارضه فيفترقان قوله فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد
فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا بترك العمل
به وترجيح الراي بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو لم يتهموا الراوي او سمعت
لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو من الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة ويسمى هذا
النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته ويردون الموضوع فان الموضوع لا احتمال ان يكون حديثا

مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي
الا ان يشاء الله وضع هذه الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة وتدعى النبوة فاما المنكر فيحتمل ان
يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من
الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكن هذا الاحتمال ليس بحجة لا في حق الجواز ولا في حق الوجوب
وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقي رح واذا انفرد الراوي بشيء فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى
منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه
هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق
بحفظه كان انفراده به خارما له مزحزحا له عن حيز الصحيح ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب
الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ولم نحطه
الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر فحصل
من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في رواته من الثقة
والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف ثم قال والصواب في المنكر التفصيل
الذي بيناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ **قوله** واما اذا لم يظهر حديثه
اي لم يسمعه حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به في
زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في
الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر
يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق
القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
كذا قال شمس الائمة رح **فان قيل** اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل
به **قلنا** هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولذلك
اي ولكون العدالة اصلا في تلك الازمنة جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اي شهادة المستور ولم
يوجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا فخبر مثل هذا
المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة رح وذكر
صدر الاسلام ابو اليسر ان الراوي اذا كان مجهولا لا نعرف عدالته ان عمل به الصحابة والتابعون بما روى يجب
قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى واما اذا لم يظهر عمل الصحابة في
عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رح اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالف
لا يجب العمل به حينئذ وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه قال
بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول فالشافعي رح يقول بان المجهول لا نعرف
عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في الجاب المهر للمفوضة
واصحابنا قالوا الظاهر من حال المسلم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل في حق
الاسلام واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب
قبول خبره على ان معقلا رضي الله عنه رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري قال وكونه
ان

ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا
يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة رضي الله عنهم كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر
الازمنة ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي من الخبر يوجب علم اليقين وفي مقابلته
الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمأنينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان
يكون غير حجة والمنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن
ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا في المستنكر
بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم
المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه
قوله ومثال المستنكر كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا ما دامت في العدة وهو مذهب عمر
وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم وقال طائفة منهم لها السكنى دون
النفقة الا ان يكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن
ابي ليلى وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان يكون حاملا وهو قول الحسن وعطا
بن ابي رباح والشعبي واحمد واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي
طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنه
نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد رضي الله عنه في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلم فقال يا رسول الله ان
عمرا طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عليه السلم ليس لها نفقة ولا سكنى فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك
ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم
يرك واما الفريق الثالث فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض
الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى
لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآية وقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد يعم المبتوتة
والمطلقة الرجعية ولم نوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن فان مفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت
بالطلاق البائن الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة
اذا كانت ترضعه وعلماؤنا قالوا انها محتبسة بحق النكاح فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما
تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكان بقاء
باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان قراءته بمنزلة الكتاب فدل ذلك على
ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن لازالة اشكال كان عسى
يقع فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فازال
الله تعالى هذا الاشكال بقوله حتى يضعن حملهن واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض
الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات واما متن الحديث
فقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روي له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان

ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الكتاب والسنة سببا ثبوت
القياس وشرعيته اذ لو كان المراد عين النص لقال ولو روى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا
تقبل الا ان يكون مشهورا والراوي فقيها واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب
قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله يقول
لها السكنى والنفقة وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا تتق الله تعالى في قولها لا نفقة ولا سكنى
وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء
تناله يده وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل وعن
ابي اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود
كفا من حصبا فقال ويلك تحدث بمثل هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة
ورده عمر رضي الله عنه كان بمحضر اصحاب رسول الله عليه السلام ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على انه
مذهبهم فيه لمكروهه وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلاثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك
امرأة افتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله عليه السلام ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم وعن عائشة
رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة وبالمدينة ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة
عليها من الشعير فابت فلم يقض لها بشيء اخر لغيبة الزوج كذا في الاسرار وغيره **فان قيل** قد ثبت عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة قد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم كخبر
الاشجعي في المفوضة ولا يكون مستنكرا **قلنا** انما نقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة
والقياس الصحيح لما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به ممن ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار
اليه عمر رضي الله عنه والقياس ايضا فلا نعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا
قوله وكذلك حديث بسرة اي وكحديث فاطمة في المستور حديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي
في ان مس فرج نفسه او غيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن
مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابي وقاص وعمران بن الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى
قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة انفي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة وقال بعضهم ان كان
نجسا فاقطعه وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتني بسرة بنت صفوان انها سمعت
رسول الله عليه السلام يامر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا وروي عن زيد بن ربيعة انه كان
يقول هل يأخذ احد بحديث بسرة والله لو ان بسرة شهدت على هذه البقلة لما اجزت شهادتها انما قوام الدين
الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على
هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوءا وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة لا يصح فيها عن
رسول الله عليه السلام منها مس الذكر ووقعت هذه المسألة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من
بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت يعنون
بسرة بنت صفوان ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث فكانت بحسبه من دم حيض وغائط ومني
وشرع الاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت
بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر واما السنة فما روي عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال
قلت يا رسول الله أفي مس الذكر وضوء فقال لا وروت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه السلام سئل عن مس الذكر

فقال ما ابالي امسسته ام انفي فنبه على العلم وهي انه عضو طاهر وعن ابي ايوب الانصاري رضي
الله عنه سألت رسول الله عليه السلام فقلت مسست ذكري وانا في الصلوة فقال لا باس به وقد روي آثار توافق
حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسانيد غير مضطرب قال علي بن المديني
حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الآثار

باب بيان شرائط الراوي

التي هي من صفات الراوي ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة
وان كان له تعلق به لان المعرفة والجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما
المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوي وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفات
الراوي **قوله** لان المراد بالكلام كذا يعني الخبر الذي يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ما له صوغ وهي
ان ينتظم من حروف مهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا يوجد بدون العقل لانه اي الكلام
وضع للبيان اي لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا
يوجد المعنى ثم بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ولا يسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها
عن تمييز وعقل ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمييز
وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا يسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد
ما يكون مميزا من اسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صوغ لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب
صورة ادمي لا يكون ادميا لعدم معناه فيها ثم التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود
العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليصير خبره كلاما بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعني لا بد لاصل الكلام
عن ان يصدر عن معرفة اي عن عقل وتمييز ليقع صحيحا فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر
عن ضبط ليكون محلا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه ثم
الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اي لا يكون جهة
الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول عليه السلام بل بالاستدلال والاحتمال اي بل يثبت الصدق في
خبره بالاستدلال وذلك بالعدالة والانزجار اي الامتناع عن محظورات دينه ليثبت به اي بالانزجار عن
المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا
على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا او لما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليله
انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق الاولى فاذا لم يكن عدلا في تعاطيه فباعتبار جانب
اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فباعتبار جانب تعاطيه ترجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من
ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاده حرمته ايضا فيقع المعا[رضة]
ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط ليكون خبره حجة **قوله** واما الاسلام فكذا ذكر
بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام في الراوي باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير
مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق اذ الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر
اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كما لو اخبرنا بامر من امور الدنيا بخلاف الفا[سق]
فان جراءته على فعل المحرمات مع اعتقاده تحريمها يزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر
يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين
اشد العداوة فيحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى بقوله لا يالونكم خبالا

اى لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله عليه السلام ونبوته
من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة من كذب لا اصل
له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر شرطنا الاسلام في الراوى فيثبت بهذا ان رد خبر الكافر ليس لمعنى الكفر
بل لمعنى زايد يمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زايد يمكن
تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا وذكر بعض الاصوليين ان لا اعتماد في رد رواية
الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دينه
نفسه ولهذا اى ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار
بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذى الطعن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض
لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم ثم اشار الى معنى اخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعنى لو لم تكن هذه
التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا
بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى
اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة
في الدين وهى بدون الاسلام لا توجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيئان صدق اللهجة وجودة
الضبط لما نرويه الا ان عامتهم لما راوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل
لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينها وجعلوا كل واحد شرطا على حدة ولانهم لو ذكروا
الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبى لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان
يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصروا على ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز
عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى متقيا في دينه وان كان
باطلا ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر اخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها قوله اما العقل فكذا اكثر الناس اختلفوا في
العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم سل الناس ان كانوا لذلك افاضلا عن العقل وانظر هل
جواب محصل قال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلوم واعترض عليه بانه لو كان
جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بلا عقل وحيث لم يتصور ذلك
دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين
عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول وهو فاسد ايضا لان الله تعالى
يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لا ننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا
في المعنى الذى يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولا شك انه غير العلم وكذلك يوصف
به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا القليل منهم وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء وبه صح
تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه ومختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية
ان العقل نور يضىء به طريق اصابة الحق والمصالح الرشد والرشاد وبه فيدرك القلب به المعانى كما يدرك العين
بالنور الحسى المبصرات وانما سماه نورا لان معنى النور لغة هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل
بهذه المثابة للبصيرة التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسميته النور
من الانوار الحسية لان بها لا يعرف الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن

الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور وقوله يبتدأ مسند الى الظرف وهى
الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي بداية الى القلب يعنى ابتداء عمل
القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا ينفتح لقلبه طريق الاستدلال
بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع واشتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة
وعلم الى سائر اوصافه الذى لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى احكامها ورفعتها واستنارة
كواكبها وعظم هيئاتها وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله انه لا بد له من صانع قديم مدبر حكيم
قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا
تامل ان وفقه الله تعالى لذلك قوله وانه اى العقل لا يعرف في البشر اى لا انسان الا بدلالة
الاختيار للانسان فيما ياتيه من الفعل وما يتركه منه ما يصلح له في عاقبة امره ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته
راجعا الى ما في قوله فيما ياتيه ويذره اى يختاره في فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل
والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون في البهائم وبالعقل يوقف على
العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل
الاستدلال بالاثر على المؤثر قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب
والعاقل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان في اول
امره كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ولكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق
الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال
يكون قاصرا لا محالة ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضى من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات
الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف على حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر مقامه في حقنا
وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى التكليف عليه لان اعتدال الحال يحصل عنده غالبا
لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذا لم يعارضه افة وسقط اعتبار ما يكون
موجودا قبله من العقل في الصبى مرحمة وفضلا فصار الصبى في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدته به
والمطلق من كل شئ يقع على الكامل اى كامله في معناه فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه ضرورة
مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة في الشرع احترز بقوله في الشرع
عن المعاملات لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله ولان لا يوليه امر شرعه اولى ولا يلزم عليه
العبد فانه تقبل روايته وان لم يفوض اليه امره لان ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في
امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبى اليه في نفسه فلنقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا ولان خبر الفاسق
مردود مع انه اوثق من الصبى لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبى لا يخافه ولا رادع له عن الكذب
اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبى اذا كان مميزا ووقع في
ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات وفي الديانات مقبول مع تحكيم الراى فكذا هذا الاترى
ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر رضى الله عنهما بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل
كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبى عليه السلام لصباه ثم انهم اعتبروا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهى الصلوة
الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة

واما الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه منه كذا

ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قباء فالصحيح ان الذي امهم انس رضي الله عنه وكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر رضي الله عنهما بالغا يومئذ وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ وان كان السماع قبله والرواية بعده تقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه مكلفا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة رضي الله عنهم من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبى بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله عليه السلم في وجهي من دلو كانت معلقة في دارهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال في النصراني والمملوك والصبي يشهدون شهادة فلا تدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم تشهدون بها فانها جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة مع انه قد ثبت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة رضي الله عنهم كانوا حفظوها قبل اسلامهم وادوها بعده كذا في الكفاية البغدادية **وكذلك** المعتوه اي وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير جنون ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة كلام المجانين وافعالهم وتارة كلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك **قال** تعالى وآتيناه الحكم صبيا فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبي وقوله ثم هو يحكم الله تعالى وقسمه متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اي القاصر ما تقارنه ما يدل على نقصانه وهو الصبي والكامل لا حد لاعلاه ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر العمر مع انه في القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى آخر ما ذكرنا وقوله وفي عدالة بيان ادنى درجات الكمال وتفسيره **قوله** واما الضبط فكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يعرف مسمعه الله ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه شيء وقد بينه الشيخ في آخر هذا الفصل ثم فهمه اي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي او اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل المجهود اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده وذلك الكلام بان يعمل بموجبه بيديه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينساه ولا يتسامح في حفظ الحديث بل يسيء الظن بنفسه ويذاكره دائما مقدرا في نفسه اني اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم سوء الظن ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يكون للاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدي ثم الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط

وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والفقه شرعا الى ... ضبط معناه فقها وشرعا وهذا اكملها والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهب مشايخ الترجيح ولا يلزم عليه نقل القرآن نظما لا ضبط له فعلا وحجة للديانة في الاعلى ... اما الابلاغ بقوم من ائمة الهدى وخير الورى والدليل عليه القرآن معجز تعلق به احكام على المنصوص مثل جواز الصلاة وحرمة القراءة على الحائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها من التلويح

لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة **قوله** وهو اي الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل ان تعلم ان قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشرعا مثل ان تعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان تعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلم لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا اي ضبط الحديث بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشج والناقص اعدلا بني مروان ولهذا قال بعض والمطلق من الضبط يتناول الكامل اي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما في العقل ان الشرط فيه هو الكامل وذلك لما ان النقل بالمعنى مشهور بينهم ما دام يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها ولهذا اي ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مسامحة اي مساهلة لعدم اهتمامه بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشي والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب ولهذا اي لاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اي لا تعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول لفوات كمال الضبط في الاول ووجوده في الثاني وقد روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابي الشعثاء روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلم تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فعلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال اتجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط في الفقيه وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله فقد ذكر في المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبر يروى بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وكذا اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الافقه وكذا ذكر في القواطع ايضا فتبين ان قول الشيخ وهو مذهب مشايخ الترجيح ليس لبيان خلاف الشافعي بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لا نعرفه ثم لا ضبط له اي لا يضبط المعنى الشرعي ولا اللغوي لان نقله في الاصل اي اصل نقل القرآن بقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اي الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعا لنقلهم فيقبل ولان نظم القرآن معجز فان الاعجاز متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تبعا للفظ ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة وعند الكل بتقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان لا اصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح

النقل عن الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى فجوز النقل ممن يعقل
المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل
الطاقة ايضا ولو فعل ذلك في السند اى بذل مجهوده في ضبط اللفظ من عجز ضبط المعنى في الخبر كان حجة
ايضا وهو معنى ما ذكر في المعتمد وغرض ان حدث من لا يعرف معنى ما ينقله كالاعجمى لا يرد لان جهله بمعنى
الكلام لا يمنعه من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمى ان يحفظ القران وان لم يعرف معناه وقد تبلت
الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام التى يفتقر اليها في الاستدلال ثم قد يؤدى السامع بفقه
اى يستنبطها ويستخرجها الى ان يتصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه
انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسال ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون قيل هذه
الاشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج
الى ابن مسعود رضى الله عنه وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وجهله وانما قصد بهذا التحدث بنعمة
الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما نفعه الله لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة الاف تلميذ
يتعلمون بين يديه روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا
الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملات هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة
السامع فان تحقق ساعده كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور تقوله والامر يجازف في الرواية فان كثرة
رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره ولهذا ذم السلف الصالح كثرة
الرواية وكان الصديق اكبر الصحابة واقدمهم صحبة وكان اقلهم رواية قال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية
عن رسول الله وانا شريككم في تقليل الرواية ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله قال
قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رحمه الله حتى قال بعض
الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال
الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة **قوله** اما العدالة فكذا هى في اللغة عبارة عن ضد الجور وهى انصاف
الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم
بالحق ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها وجائر للبنيات بضم الباء وفتح النون وهى الطرق الحادثة
من الجادة بغير حق وهى في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق وهو
الخروج عن الحد الذى جعل له وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبى
عليه السلام قال الغزالى هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس
تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا
وازعا عن الكذب واما الظاهر فما ثبت منه اى من العدالة على ما قيل المذكور بظاهر الاسلام واعتدال
العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بها فهو عدل ظاهر لانها تحمله على الاستقامة وتزجره
عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو
هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ما زايله الهوى وانه داع الى العمل
بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبى العاقلان من وجه دون وجه فيتردد الصدق
في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فيشترط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان
دليل العقل على النهى للهوى فيترجح الصدق في خبره لانه قد يهوى نفسه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك

عن

قوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل من الاستقامة
بالانزجار عن المعاصى الان هذا كمال لا يدرك مداه اى غايته فاعتبر في ذلك اى في كمال الاستقامة ما لا يؤدى
اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار
على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا
تبطل وكان ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر
عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جميعا فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة سد
لباب الرواية ولم يمكن اثبات العدالة بحسب الامكان فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على
الصغائر فغير متعذر لم يجعل عفوا واضطربت كلمة الائمة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن
النبى عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرام اى الظلم في
البيت الحرام من الحذ الرجل اذا ظلم في الحرم وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى
عن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما فيه الشارع بالذكر فهو كبيرة وذكر الغزالى
في المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما
يرد به كسرقة بصلة او تطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرى على الكذب بالاغراض
الدنيوية يرده كيف وقد شرط في العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق
والسوق لغير السوقة والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزاح والحرف الدنية من دباغة وحجامة
وحياكة مما لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به قال والضابط
في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جراته على الكذب يرد الشهادة به وما
لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة
ويعلم الحاكم ان ذلك طبع له لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبول شهادته بحكم اجتهاده جائز
في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض فهذا يدل على
ان الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصغائر والمباحات التى تدل على دناءة الهمة وقلة
المبالاة وتقدح في المروة وترك الاصرار على سائر الصغائر ولهذا اى ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق
والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق وفوات كمالها في حق المستور وهو الذى لم تعرف عدالته
ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق ولم يجب بشهادة المستور وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر
المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال لان
معرفته بالحديث الذى رواه وثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته ومن غير معلومه فيكون هو ادون حالا من المستور
وتقرير الكلام ولما لم يكن خبر المستور في غير القرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول في القرون
الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا برد اولى بالرد وقد ساه في الباب المتقدم وفي بعض الشروح ان معناه لما لم
يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف
فاولى ان لا يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذى رده بعض السلف وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد الا ان
خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق
من الصدر الاول اى منهم وممن هو في معناهم من القرنين الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول عليه السلام

بالعداله للجمع على الشرط الذي قلنا بان شهد الثقات بصحته وعملوا به او سكتوا عنه او اختلفوا فيه او لم يظهر فيما بينهم ولكن لا يوافق القياس ولا يرده وذكر ابو عمرو الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول اقسام احدها المجهول العداله ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبوله عند الجمهور والثاني المجهول الذي جهلت عدالته الباطنه وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد روايه الاول وهو قول بعض الشافعيه لان امر الاخبار مبني على حسن الظن بالراوي ولان روايه الاخبار يكون عند من يتعذر عليه معرفه العداله في الباطن فاقتصر فيها على معرفتها في الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث المشهوره في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنه في حقهم والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العداله من لا يقبل روايه المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهاله فان ابا بكر الخطيب البغدادي قال واقل ما يرتفع به الجهاله ان يروي عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العداله بروايتهما عنه **قوله** واما الايمان والاسلام فكذا هما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال بتفسيره ولم نقل تفسيرهما وذكر في التاويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان وتفسير التصديق والاقرار بالله تعالى اي تصدق بقلبه وتقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانيه والعلم والقدره والحيوة وساير الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهيه وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى ساير اسمائه تعالى وذلك لان الله تعالى غايب عن الحس والغايب يعرف بالصفات والاسماء ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بالملايكه وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله تعالى وساير ما يجب الايمان به ظاهر فشوه بين المسلمين بان ولد فيهم ونشا على طريقتهم شهادة في عبادة تعالى نشأت في بني فلان سماء ونشوا اذا شببت فيهم وثبات بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو يصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم ويقين لا عن ظن وتلقين لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغه بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلما حقيقه الا ان هذا استيثاق منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقه ما يجب الاقرار به على التفصيل حتى لو لم يعلم شيا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل كما قال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفه الخلق باوصاف الله تعالى متفاوته والكثير منهم لا يقدرون على تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقه والاستقصاء فيشترط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقه ولهذا اي ولان الايمان يثبت حقيقته بالبيان اجمالا قلنا الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي سميع بصير مريد خالق الى اخر اوصافه التي يجب ذكرها في الايمان او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا نطالب منه حقيقه الوصف قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقد فلا يفيد هذا الاستيصاف الا تبديل ذلك الاعتقاد ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلم فقال الا ترى ان النبي عليه السلم استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفصيل حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤيه الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين ساله جبريل

عليها

عليها السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو عليه السلم على سبيل الاجمال والمطلق من هذا نوع على الكامل ايضا يعني لا يكتفى في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا في ساير الشروط ويدل عليه الكتاب والسنه اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن اي اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعويهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج واما السنه فهي ان النبي عليه السلم كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم **قوله** الا ان يظهر امارته استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان يظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيصاف وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب في حق من لم توجد منه الدلالات الظاهره على الاسلام فاما في حق من وجدت منه كما قام الصلوه بالجماعه واتيان الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحديثين المذكورين في الكتاب فاما من استوصف فجهل بان يصف من ربه تعالى لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبيه مسلمه فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمه تبعا وقد انقطعت التبعية فادام نصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة قال الشيخ في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى توجه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه قال شمس الايمه وتاويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيا مما تقول فلا نكاح بينهما حينيذ **قوله** فاذا ثبت هذه الجمله وهي ان العقل والضبط والعداله والاسلام من شرايط الراوي كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الروايه لتحقق هذه الشرايط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة توقفت على معان اخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان الشهادة يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينه ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي روايه الاخبار لا حاجه الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييز زايد واما العبد والمراه والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكامله لان الولايه تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى والشهادة بهذه المثابه وبالرق ينعدم الولايه اصلا وبالانوثه ينتقص لان الولايه تستفاد من المالكيه والمراة وان صلحت مالكه في المال لا يصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكه فيه ولهذا اقيمت شهادة اثنين منهن مقام شهادة رجل واحد وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم ينعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف فلفوات الولايه او لنقصانها ردت شهادة هؤلاء فاما هنا اي قبول الروايه فليس من باب الولايه لوجهين احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيا ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعه فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانه لا بالزام الخصم اي الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي

فصار تطلع في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه او المراد من الخصم المدعي اي لا يلزم المدعي القضا عليه
بعد اقامة البينة بل يلزمه ستطلع امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعي
الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضا بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه
القضا لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة وبيان هذا ان قوله عليه السلم لا صلوة الا بقراة ليس في ظاهره الزام لاحد
شيا بل هو بيان صفة يتادى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول العامل لا خياطة الا بالابرة والثاني ان حكم الخبر
يلزم المخبر اولا ثم يتادى الحكم الى غيره ولا يشترط فيه تمام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة
التي يكون فيها الالزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في
مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني
تسليم ذلك وبيان للفرق بينه وبين الشهادة وقد ثبت رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر من الصحابة مثل
عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضي الله عنهم
والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا قبل العمى ام بعده وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله
عليه وسلم ورضي عنهن فيما يشكل عليهم من امور الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عايشة رضي الله عنها وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم تاخذون ثلثي دينكم من عايشة وقد كانت رضي الله عنها من علما الصحابة راياً ورواية
وقد صح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له
وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل
منه وكان عليه السلم يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقها وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقته الامة
بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير فدل ان لا عمى والمملوك
والانثى في ذلك كالبصير والحر والذكر ثم المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول
الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي
لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقة وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكرة
مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فانه
رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة ثم التائب من اسباب الفسق والكذب
تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عليه السلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت
توبته على ما ذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي شيخ البخاري وذكر ابو بكر الصيرفي
في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله لتوبة
تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة وذكر ابو المظفر
السمعاني ان من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه كذا ذكره ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث

قوله واما المرتبة الثانية اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب

باب قسم الانقطاع الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده
بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه
وبين الرسول عليه السلم فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي
والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة رضي الله عنه
قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم وهذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل

عندهم وقال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث
المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون
اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل
اي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسالا عند
الفقها والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكي عن الشافعي
انه خص مراسيل الصحابة رضي الله عنهم بالقبول وحكي عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلم كذا قبلت
الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واصح الروايتين عن
احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا تقبل المرسل اصلا وقال الشافعي لا تقبل
الا اذا اقترن به ما يتقوى به كحينئذ تقبل وذلك بان يتايد بآية او سنة مشهورة او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول
او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط
ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال ولهذا
اي ولثبوت الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا
انما سمعه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه والمذكور في كتبهم قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه
الشرائط قال ومن هذا حاله اجيب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل وفي
المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في
الدراهيم والصياريف تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة
الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاسماع عند حضرته وبذكر اسمه ونسبته عند غيبته فاذا لم يذكره
اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلم فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر
المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم تقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لانه لا نعرف عينه لا نعرف عدالته ولا يصح لقولهم قال روايه
العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند
انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا
الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا احاديث وقد كانوا عمن لم يحمدوا في
الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كاذبا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في
الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي رحمه الله عن ابراهيم بن محمد بن يحيى
الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورمي بالكذب ايضا وروى مالك بن انس رضي الله عنه عن عبد الكريم ابي امية
البصري وهو ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن محرر وغيرهما من
المجروحين وارسل الزهري فقيل له من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل
ارساله تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي عنه ان يتامل فيه فان سكنت نفسه
الى قوله قبله والا يتفحص عنه وبان الناس تكلفوا لحفظ الاسانيد في باب الاحاديث فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم
اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال احتج الناس على ما لا يفيد وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما
الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضي الله عنهما مع
انه لم يسمع من النبي عليه السلم الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكره الغزالي وذكر شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا وصح ذلك
ان ابن عباس في حديث الربوا في النسيئة حيث قال حدثني به اسامة بن زيد وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة

فلما روى قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث
ثم اسنده الى ابي هريرة وروى ابو هريرة واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب وحديث البراء مذكور فيه
ايضا ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلم الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلم ان في الجسد مضغة اذا
صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلم
مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انه رواه عن رسول
الله بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله فان قيل نحن نسلم ذلك في
الصحابة رضي الله عنهم ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا واما الكلام فيمن بعدهم قلنا لا فرق بين صحابي
يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل
عطاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي
من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم
الا الصدق وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وعنه انه قال متى قلت
لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله فقد سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا
نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده
لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه
لي غير واحد ثم نقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار
سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان
من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني
باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو
انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن
عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم يقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات
ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه
فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما
رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذا هذا وذكر الشيخ في شرح
التقويم انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعا
حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا
لوجود العلة والثالث ان من زمان الرسول عليه السلم الى يومنا هذا يرسلون من غير نكير واتباع وملأوا الكتب
من المراسيل ولم يعرف ان احدا من الائمة انكر عليهم ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول
الله عليه السلم كذا وكذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك
اجماعا منهم على قبوله واما المعنى لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر ولاسناده في قوله لو اسنده عن غيره ضمن معنى
الرواية تعدى بكلمة عن عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبي عليه السلم فعل بمعنى اي قصد يقال
عمدت الشيء اعمد عمدا اذا قصدت له اي تعمدت وهو نقيض الخطا اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند
والمرسل وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا
وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحفظ الاحاديث والعمل بها ثم ردوا منها

ما هو اقوى اقساما مع كثرته في نفسه فكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعا لها لا حفظا لها واحاطة بها ثم المعنى
المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ في بعض تصانيفه فقال المرسل
عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند الى ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل
وهو اختيار الشيخ كما دل عليه سياق كلامه وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند
على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى
ممن لا يعرف عدالته ولا نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم
بصدق خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان
كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثنيه
عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاحتمال الكثرة واحتج من رجح
المرسل بما ذكر في الكتاب قوله الا انا اخرناه استثناء بمعنى لكن وجواب عن سؤال لما كان المرسل عندكم
فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت
للمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما يثبت
بالتنصيص فوق ما ثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله واما علينا تقليد
من عرفنا عدالته جواب عن سؤال ما ذكرتم لا يصلح للتعديل لان الراوي ساكت عن الجرح ولو كان السكوت
عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا
عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهم وهو المروي عنه فالمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من
روى عنه وما ذكروا ان العدول نقلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم
واما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم ولا تكشف بطن بهم وفيه تلبيس الامر على المروي له وتحميل له على
العمل بما ليس بحجة كاسيا وما ذكروا من الاحتمالات الا امر ليس بمانع بدليل ان العنعنة كما في الرواية في تلك
الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة
من مجهول ويحتمل ان تلك الواسطة لا تكون عدلا او تكون عدلا عند الراوي غير عدل عند المروي له ومع هذا
تقبل بالاجماع فكذلك هذا وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله
فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تاثير في مقابلته وان لم
يكن حجة فانضمامه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا
في المعتمد واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد
الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها تفيد العلم قوله الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه
خيرا ولم يعرفه بحاله وجنس اصحابنا ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول
خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقع على بعض
اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوي جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز
في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا ابهم المروي عنه فاثنى
عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اتهمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا
فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له ايضا ولكن هذا لا يصح الا اذا علم

فان الشرط عندهم ان يسمى الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ ردا للمختلف الى المختلف وسياقة بيانه او يكون الرد ما على الشافعي رحمه الله فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اتهم ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه ورايت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عادة الشافعي بهذا الكلام فاراد لمن يثق به ابراهيم بن اسمعيل وعمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عنه بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله عليه السلام بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل نسب ذلك الى المخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه وقولهم لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة قلنا فائدته من وجهين احدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم اكثر من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته اقوى من طمانينته الى خبر غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل والثاني انه قد يشتبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره قال شمس الائمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة **قوله** واما ارسال من دون هؤلاء اي دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه فقال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف في مرسله الى ان يعرض الى اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه يروي الا عمن هو ثقة عدل لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة يعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم تضبط فيه السنن قبل مرسله **قوله** الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة وهذا معنى قول عيسى بن ابان يتوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ واختيار شمس الائمة قول ابي بكر الرازي رحمه الله **قوله** فاما الفصل الاخير وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر وهو على وجهين اما ان اسند هذا المرسل او غيره

في الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسي من يروي عنه وقد علم انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا او كان ذاكرا للاسناد فاسنده ثم نسي من يروي عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحو ذلك هكذا نقل عن الشافعي ايضا اليه اشير في المعتمد واما الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس في اخرين عن جده ابي اسحق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله عليه السلام مسندا هكذا متصلا ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي عليه السلام مرسلا قد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله ثم لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله الحفاظ فارسالهم له يقدح في مسنده في عدالته واهليته ومنهم من قال الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال وهذا القول هو الصحيح وهو الماخوذ في الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي عليه السلام ووقفه بعضهم على الصحابي او رفعه واحد في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع ووجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسمية المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف ووجه القبول ان عدالة المسند تقتضي قبول الخبر وليس في ارسال من يرسله ما يقتضي ان لا يقبل اسناد من اسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلا او نسي المروي عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر ولان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه **قوله** انقطاع بالمعارضة وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه لمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقصور في الناقل بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط والعقل شيئا من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول وذلك اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر السنة المعروفة اي المشهورة او المتواترة مخالفا للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار مثل الخبر المشهور لموافقتهم على ما بينا **قوله** ويستوي في ذلك الخاص والعام اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل فان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح ولئن لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل لانه لو جاز التاويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله ويجب فيما لا يمكن التاويل القطع على ان النبي عليه السلام لم يقله الا حكاية عن الغير او مع زيادة او نقصان وان كان مخالفا لنص الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بل الظني يسقط بمقابلة القطعي وان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به

حتى كخبر العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه
مرآة

والى اشار الشيخ بقوله ونستوي في ذلك اي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان آمنا لا يخص بقوله عليه السلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بقوله عليه السلم الطواف بالبيت صلوة وشرط شرط الصلوة ولا ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية بحديث التسمية على ما مر بيانه وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وبنيت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب القطع عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما اوجبت عمومات الكتاب وظواهره اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنيا من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند رحمهم الله فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاوجه انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة في ثبوت متنيهما اي نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتن اصل والمعنى فرع له فلا بد من ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز **فان قيل** ان الصحابة رضي الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلم لا ميراث لقاتل وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلم لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها في شواهد لها كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز **قلنا** هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدم الجواز ان عمر وعائشة واسامة رضي الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت **قوله** وقد قال النبي عليه السلم تكثر لكم الاحاديث الحديث اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري رحمه الله اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام او بالتواتر ووجوب العرض انما ثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلم اذ هو المراد من قوله اذا روي لكم عني حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه

والذكر نوع انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله على وجه لا يفسخ ورد خبر الآحاد بعد ابطال الحجة توقع في العمل بالشبهة وهو العمل بلا استحقاق والذي ليس بحجة ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل النص والاول فتح باب الجهل والالحاد والثاني باب البدعة واما سواد السبيل فيما قاله اصحابنا ان ترك كل دليل ... وما اورد احاديث مس الذكر فانه مخالف الكتاب لانه مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ... عندهم جعله حديثا وحديث فاطمة بنت قيس ... فانه مخالف الكتاب وهو قوله اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الاية ... والدليل على ان الظاهر من الكتاب احق من الآحاد وكذلك ما خالف الكتاب من السنن ... واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ...

بنوع من رجلين لوسم ٢ من رجالكم وبقوله تعالى فرجل وامراتان وسلم سواها مما ذكر فيه الحكم علمهم
مرآة

٢٧٦

الشهيد ٣

وما نهيكم اي عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهيكم عنه الغلول وقد تايد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلم قال ما حدثتم عني مما تعرفونه فصدقوا به وما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب ولذلك اي ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعي لا يجوز رفعه بالدليل الظني لاشتراط المماثلة في النسخ واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اي بحيث لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه يترك مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا يقتضي نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا ومثال الثاني خبر نقض الطهارة بالقهقهة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يتحقق النقصان بفوتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ الكتاب ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها وفي الخبر عارض او استصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطل التعيين بما فيه شبهة والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأ الجهل والثاني وهو العمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالآحاد على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا كذا **قوله** ومثال هذا اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانه نزل فيه على ما روى ان النبي عليه السلم حين نزلت الاية مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله تعالى قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلم فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كما لو توضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهيرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل هو تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب عنه بانه تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف **قوله** وكذلك اي وكحديث المس حديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعي وهو ما روى عن ابن عباس ان رسول الله عليه السلم قضى بشاهد ويمين وفي بعض الروايات قضى بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب من وجوه احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد لاحياء الحق في مجلس حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسر نوعين برجلين وبرجل وامراتين اما على المساواة

سلمنا الاية لا تدل ... الطهارة ... على ما ... ما ...

ولانه ذلك به واوفى لئلا ترتابوا ولا يزيد على الادنى ولانه استقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود فكان ذلك بيانا مع الاستقصاء وذلك جاز وكون في آية الدين او اولى وعدم فعله الى شهادة الكفار حجة كانه حجة على المسلم وذكر غير معهود في موت المسلم ووصايا هم سعد لم يذكر المعهود

ديا ربعين مركوادي

او الترتيب فمقتضى ذلك افتقاد الاستشهاد المطلوب بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما تناوله اللفظ كقول الرجل كل طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من المأكول بقوله كل وكذا لو قال تفقد من فلان او فلان كان التفسير الملحق به قصرا للامر بالتفقد عليهما حتى لا يكون التفقد على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن استشهاد غيرهما من المامور استشهادا بحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا يصير المذكور بيانا للكل فجعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به وثانيهما انه تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة شهادة الشاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء ينتفي به الريبة وهو معنى قوله ولا احرز على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله جل جلاله وقرن في بيوتكن ولو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعي الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكم ولا الانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد كلما كان موجودا وبانضمام يمين المدعي اليه يتمكن المدعي من الوصول الى حقه لم تتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة وكان ذلك اي الانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين شيء آخر يصلح حجة للمدعي وان الشاهد واليمين ليس بحجة هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لا اسلم الفصل ان له طرفا ادنى على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف يستقيم دعوى القصر من غير دليل ولئن سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وان كان حجة ولكن اذا لم تعارضه دليل آخر فان عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب وان يقول على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله تعالى ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلكم الكتب اقسط اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعون على ادائها وادنى ان لا ترتابوا اي اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم للشهادة لا يساعده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم اكد الشيخ هذا الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اي عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم

او

والعلم عند الله اتباعه على ما هو من اصحابنا وعن الشافعي

ولانه به ذكر في ذلك تحليف الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليست بحجة والامثال منه اكثر ومنه خبر المصراة وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا كما قلنا انه قوته فلا يكتسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل حديث سعد في بيع التمر بالرطب مركوادي

او آخران من غير اهل دينكم ان لم تجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسره ابن عباس وسعيد بن جبير وجماعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة الكفار لان تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتياب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا الآية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعي يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعي ليست بمشروعة اي امثال

كالاكثر

هذا اي نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب قتل الملتجي الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر بيانه **قوله** وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا اي ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة المشهورة في انه يكون مردودا ايضا وهذا من القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اي الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف وذلك اي مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل للخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة على قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية وقد قال النبي عليه السلام للحضرمي حين امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف **قوله** ومثل حديث سعد ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فالنبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله أينقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لا يجوز المقلي بغير المقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل فانه يستدعي الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد الى ان تدرك وبما تتردد عليها من الاحوال والصفات لا تختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا تتبدل باختلاف احواله والدليل عليه ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الثمر حتى تزهي فقيل وما تزهي قال ان تحمر او تصفر فسماه تمرا وهو بسر وقال شاعرهم وما العيش الا نومة وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء

والمراد الرطب وكذا لو اوصى برطب على راس النخل فيبس قبل ان يموت الموصى لا تبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس لبطلت كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا تعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان تعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في ثاني الحال فلا فكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يبنى على صنع العباد فذلك مبطل للعقد وفي المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق التفاوت بصنع الصنعة وكل تفاوت يبنى على ما هو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بصنع الصنعة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردي واما الجواب عن الحديث فمن وجهين احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد والتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يبوستهما كما هو مقتضى حديث سعد رضي الله عنه متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو معنى قوله بزيادة مماثلة من ناسخ للمشهور والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف والباء في باعتبار جودة متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الاخر لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الاخر وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان للتمر ان كان فضل اكتناز ففي الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا الاعتبار شرعا انما المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلي فان بالقلي تنتفخ الحبات اذا كانت رطبة وتضمر اذا قليت يابسة فلا تساوي المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت راجع الى القدر فيجوز ان يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلاثة احدها وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص والثاني انه يدل على تحريم فضل قائم في الحال لان المراد منه الفضل على الذات والثالث الفضل الذي ينعدم به المماثلة وخبر الواحد مخالف في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمة فضل لا ينعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد واذا خالف المشهور في هذه الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سالوه عن هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفة الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاوردوا عليه حديث سعد رضي الله عنه فقال هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه فاستحسن

زيد ابو عياش

عياش فعال من العيش ويكنى ابو عياش الزرقي مختلف في اسمه وبه قيل انه زيد بن الصامت ... يروي حديث في طلوع الحوت في ذات الرقاع وفيه يقول ابو حنيفة لا اقبل حديث زيد ابي عياش يعني حديث بيع الرطب بالتمر — مغرب

اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط ولكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ولهذا قال القاضي الامام في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية ومعناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست عين الحنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات عنها بالقلي وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا اولا قوله الا ان اي لكن ابا يوسف ومحمدا عملا اي بحديث سعد رضي الله عنه جواب عما يقال انهما وافقا ابا حنيفة في ان خبر الواحد يرد لمخالفة المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انما عملا لانهما لم يثبتا مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اي عرفا الا ترى ان من حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا او حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد رضي الله عنه فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل به واجيب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف الداعي مع قيام الجنسية فالرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى الاقدام اخرى فتتقيد اليمين بالوصف كما لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار فعبدي حر تتقيد بحال قيام النكاح لانه يدعوه الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعي اختلفت اليمين كذا ههنا الا ترى انه لو حلف لا ياكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كما لو حلف انه عنب انه اشير في مختلفات المصنف قال شمس الائمة بعد بيان القسمين في هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الاحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله عليه السلام مع انها لا توجب علم اليقين ثم تاولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استصحاب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحا لباب الاحاد وجعل ما هو غير متيقن به اصلا ثم تخريج ما فيه اليقين عليه يكون فتحا لباب الاهواء والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الاحاد فما لم يشتهر ما كان منه موافقا للكتاب او الخبر المشهور قبلوه واوجبوا العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه في شيء من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه قوله لتحقق الحاجة اليه واما القسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتاخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى

عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين وبان خبر
العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه
مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضي
استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كمس الذكر لو كان مما ينتقض به الطهارة لاشاعه
النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته
لئلا يفضي الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع
والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه
اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته ولهذا
لم يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل قول الوصي فيما
يدعي من الانفاق على عظم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه في ذلك ولهذا لو
انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة يبعد ان لا يستفيض مثله وكذا هذا ولهذا لم
اما لم نقبل خبر الرافضة في دعويهم النص على امامة علي رضي الله عنه لان امر الامامة مما يعم به البلوى لحاجة الجميع
اليه فلو كان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دل انه غير ثابت ولكن المخالفين يقولون
لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وتثنيتها
وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفاءها وعامة تفاصيل الصلوات لم تشتهر مع ان هذه
الحوادث عامة والسر فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول عليه السلام باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض
وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل
عليه ان يقول لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء الستة
فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون
صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه واجيب عنه بان الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل
ولكنه قد لا يشتهر ايضا اما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض آخر من موت علمائهم
في حرب او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسمعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة
الف فلم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري لكن العوارض لا يعتبر في مقابلة الاصل
من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لانا نترك الاستشهاد عند عموم البلوى قطعا
بل ادعيناه ظاهرا وكذا الصحابة رضي الله عنهم انما عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصت به
او لصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم وقولهم انه يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن
الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهار
الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
وروى ابو قلابة عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم
ولما شذ مع اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دل على انه لم يعمل به ومثل
حديث مس الذكر الذي رواه بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على
زيافته اذ لا يقال بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي
الله عنهم مع شدة الحاجة اليه فانه محال كذا ذكر شمس الائمة قوله ولا يقال قد روى هذا الحديث له ايضا

ابن

ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم رضي الله عنهم فكيف يكون
شاذا مع رواية هؤلاء الكبار لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها
ايضا بروايات صحيحة بخلافها على ما بينها ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا يمنع الشذوذ بها وما
اشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع
الرأس من الركوع ونحوها قوله واما القسم الاخير اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن وقد تقدم بيان
النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل
الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت وصح سنده بخلاف الصحابة اياه وترك العمل به والمحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره [illegible] وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وردا عاما من غير
تخصيص لبعض الامة دون البعض ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك
المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ولكنهم يقولون
انما يكون ذلك اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد
وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروي لهم الخبر
فلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبت عدالة رواته وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق
بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان
وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وعبد الله
بن مسعود رضي الله عنهما انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى
لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ وكذلك اختلفوا في ذكوة الصبي
اي في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا
وذهب عبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي لو وذهب ابن مسعود رضي الله عنه
الى انه الوصي يحصي السنين عليه ثم يخبر بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجر المحاجة بينهم بالحديث
الذي رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي عليه السلام انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها
الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة وفي رواية من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة ولو كان
ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة لظهور الخلاف كما تجري اليوم لانهم كانوا اولى بالنص منا ولو احتجوا
به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم كانوا اشد انقيادا للحق من
غيرهم ولما لم يثبت شيء من ذلك علم انه مزيف واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من
مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث
الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري باسناده عن انس رضي الله عنه صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر
وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم رحمه الله هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا
يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى

ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال
معارض بما روت عائشة رضي الله عنها طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم
يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال وحديث عمر رضي الله عنه محمول
على النفقة لمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه
صدقة وفسر الانفاق في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون بالصدقة والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع
المال والزكوة لا تأكل ما دون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة
الراس والله اعلم قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اي بمخالفة الكتاب
والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنقد بلد راج يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه ببلد اخر ويصير مزيفا بالوجهين
الاخرين لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلد لزيادة غش وقع فيه فهذا اي النوع الاول
من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر برسول الله عليه السلام
صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض عنه الخصم اي الشافعي رحمه الله حيث لم يلتفت الى هذا
النوع من الانقطاع وتمسك بظاهر الانقطاع اي اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة
وان كانت متصلة معنى كما هو دأبه اي عادته في بناء الاحكام على الظواهر قوله واما القسم الاخر بفتح الخاء
يعني من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان في الناقل فاربعة انواع احدها خبر المستور
وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذي صدرت عنه كبيرة او واظب على
صغيرة على ما قيل وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل من غير جنون على ما عرف من بعد ان شاء الله تعالى
والمغفل على لفظ اسم المفعول من التغفيل وهو الذي لا فطنة له وتستولي الغفلة على العقل كالنوم للعين في
المساهل وهو الذي لا يأخذ في الامور بالجزم وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ في الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق واما خبر المستور فقد قال اي محمد
في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء حتى قال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد
ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك
الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
المستور في هذا الخبر كالعدل وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت
عدالتهم ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب
الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب
لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا لنزول العتق كذا في المبسوط وهذا اي كون المستور كالفاسق
ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين امر عظيم فلم تكن رواية المستور حجة باتفاق الروايات
انما الاختلاف في الرواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير الا في الصدر الاول اي في القرون الثلاثة فان رواية
المستور منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول منهم في الباب المتقدم وذكر شمس الائمة
ما يدل على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المستور مثل
العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد رحمه الله في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل

الزمان غالب ولا يعتمد على رواية المستور ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته وهذا
لحديث عباد بن كثير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عمن لا تقبلون بشهادته ولان في رواية الحديث
معنى الالزام فلا بد من ان تعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوي ولا اعتبار
لظاهر العدالة وان ثبت في قوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء بها لانه معارض بقوله عليه السلام ثم يفشو
الكذب ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم
قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناوله الحديث قوله ليس بحجة
في الدين اصلا زعم بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الرأي فاذا كان اكبر رأي السامع انه صادق
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام او حرمته فانه يجب تحكيم
الرأي فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين اي نقله للحديث غير مقبول اصلا
سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح
جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا ولا يكون
حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الرأي لان ذلك
اي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث اذ ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة
غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره فيقبل اذا انضم اليه التحري اي تحكيم الرأي للضرورة فاما ههنا اي في رواية
الحديث فلا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق وذكر في المبسوط بعدما سلم اخبار الفاسق بنجاسة
الماء بين اي محمد رحمه الله في الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق تيمم ولا يتوضأ به
لان اكبر الرأي فيما لا يتأتى على الاحتياط كاليقين وان اراق تيمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ
به ولم يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي
والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر
بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا
حاجة الى ضم التيمم اليه واستدل بحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص رضي الله
عنه فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع ايرد ماءكم هذا فقال عمر رضي الله عنه لا تخبرنا عن شيء
فلولا ان خبره عند خبرا لما نهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد ذكر فعمر
رضي الله عنه لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل تعرفنا انه ما بقي بهذا الدليل لا حاجة الى احتياط اخر
ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات
وسائر المعاملات التي تعرى عن معنى الالزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني
بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الا ان الفروع اي لكن الفروع غير لازمة الى
اخره وكان حق الكلام ان يقال لان الحل بالاصل ممكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر
حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسلمين لما انتقل الحكم قال الماء طاهر في الاصل
فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف
خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء
او وكلني به ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري لان الفروع ثمه

وجه ... في باب ... واما الصبي والمعتوه ... ذكر محمد ... في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان ... العدل المسلم البالغ والصحيح ... الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ... الولاية المتعدية ... ولاية ملزمة ... الالزام ... الكافر ... في المبسوط ... صغرهم وتقلوا في كبرهم ... مز كاكي

لان كل من بعث هدية لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل تمكن العمل به يجعل الفسق
هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل وفيه اي في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمة فيه معنى الالزام
من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيها معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الراي وما ذكرنا من المعاملات
ينفك عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله قال بعضهم كذا انما نشا الخلاف من تعدد المعطوف
عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر وذكر محمد رحمه الله في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد
ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو غير مسلم مرضي لم يتوضا به وان كان فاسقا فله ان يتوضا به وكذلك
ان كان مستورا وان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه
اذا عقلا ما يقولان قال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا يجعل عطفا على
العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة
لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا
الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عُرض على
رسول الله عليه السلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فردّه لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر
بشهرين وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور والصحيح
ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفا على الابعد من غير ضرورة لما قلنا بعني في اول باب
تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه لان الولاية المتعدية
فرع الولاية القاصرة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم يتعدى الى غيره عند وجود شرط التعدي لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه لا يمكنه اثباتها لغيره وليس لهما
اي للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع واما ما هي مجوزة يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه
راي الولي تصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام راي الولي واما قلنا انها متعدية يعني لو قبلنا
خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى الغير ملزمة عليه بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه موجب ما اخبر به
لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي بخلاف
العبد لما قلنا اي في اخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمراة والعبد من اهل الرواية الخبر وذلك لانه
عاقل بالغ مخاطب مساوٍ للحر في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه اولا ثم يتعدى الى الغير كما
في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية
الالتزام وما فيه الالزام يساوي العبد الحرّ فيه لكونه مخاطبا وقوله الا ترى متصل بقوله لا تقوم الحجة بخبرهما
او بقوله فكيف تثبت متعدية ملزمة ومعناه ان الصحابة اي بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول عليه السلم في صغرهم
ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد
بيناه من قبل والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روي ايضا ان الذي اتاهم انس رضي الله عنه فيحمل على
انهما جاآ جميعا وانهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضي الله عنهم او كان ابن عمر رضي الله
عنهما بالغا يومئذ فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا الا ان النبي عليه السلم رده في القتال لضعف بنيته
يومئذ لا لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الائمة قوله وقال محمد الى اخره فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر
فيما يرجع الى الاحتياط فاوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر فقال في الكافر

١٨١

وبعد قال محمد في الكافر ... بنجاسة الماء ... وتوضا فان تيمم واراق الماء ... الاحتياط اصلا ... الكافر ... الفاسق ... الكافر ... مز كاكي

اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعد ذلك كان ذلك احب الي وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته والفاسق
اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم تيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته
ولو توضا به وصلى من غير ان يتيمم لا يجوز صلوته فاوجب الاحتراز عن النجاسة في مسئلة الفاسق حيث جوز
التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اي بنى الحكم وهو الجواز
وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به وقيل
معناه انه جعل الاحتياط حيث قال يحكّم السامع رايه فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا بل جعل التحري فيه اصلا ولم يجعل
الاحتياط اي التحري اصلا في خبر الكافر حيث لم يعمل بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض مصنفاته وقد دلت على هذا
التقسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رحمه الله فان اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان
العمل بخبره واجب وان اخبره فاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن فيه
الشبهة فللقيام بشبهة عدم الوجوب اي وجوب العمل امرناه بالاراقة ولوجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم
وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الي ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم
ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة فيها ثابتة لانه ذو ولاية على نفسه وعلى جنسه وفي خبر
الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يثبت بخبره شبهة وجوب العمل قوله ويجب ان يكون كذلك اي يجب ان
يكون شأن الكافر في رواية الحديث كشأنه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما يستحب من الاحتياط اي من الاخذ
به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل يستحب
الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هناك ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتا
بين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبرهما حجة كثبوته في اخبارهما
عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في العمل به يستحب العمل به
لاحتمال الصدق ولو روى الفاسق حديثا لا يكون حجة ايضا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب
في العمل فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام فان اراق الماء فهو احوط
للتيمم اي الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا وكون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط
في الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل من التوضي
لاحتمال ان يكون صادقا اذ الكفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط
في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين وقوله واذا وقع في قلبه صدقه يتوضا به
في مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسئلة الفاسق فانه
لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضا بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره
وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في
ذلك سواء قوله وكذلك الصبي والمعتوه اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته
كما ذكر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل
خبره لما مر وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما انه
الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقق التهمة في خبر هؤلاء فسوينا بينها وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان
الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها ويجوز ان يكون معناه وفي رواية
الحديث

الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصًا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر
مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب اي خصوصا
في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب
وانتفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب واما قال ويجب
ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هولاء الاحاديث واما المغفل الشديد
الغفلة اي قويها وذلك بان غلب على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل الصبي والمعتوه في ان خبره
لا يكون حجة اصلا لخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار
الفسق ولا يقال ينبغي ان يقبل خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروي الا عن حفظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة لانا نقول
ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ما سها فيروي على حسب ظنه وكذا الحكم فيمن تساوى ذكره
وغفلته الا عند قاضي القضاة من المعتزلة فانه يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الا بمعارض
ما دام لم يترجح غفلة الراوي على تيقظه وذكره يبقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد الطهارة
ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجح ذكر الراوي على غفلته فقبل ترجحه لا يكون حجة
بخلاف الشك في الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها فاما تهمة الغفلة
اي وقوعها بان يوهم السامع ان الراوي روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره فليس بشيء لان
الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم
انه سها فيه والمساهل هو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به
وقيل المساهل هو الذي لا يصرف اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط والتزوير تزيين الكذب
وزورت الشيء حسنته وقومته كذا في الصحاح **قوله** واما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما تستلذ
به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترز به عما ابيح في الشرع من الشهوات وذلك لان الهوى هو ما يذم عليه
الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا في الانبياء عليهم السلام مع براءتهم عن الهوى وعصمتهم
عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد اعلم ان ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم
ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول واختلف في القسم الاول فذهب
جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان
متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل وذهب الاكثرون الى ردهما
لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا
لهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم ونور عدمه من الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه بل هذا
المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكره الغزالي في المستصفى واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي
ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد
اولى لانه اقوى اقصى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى
بالمنع ولم يكن عذرا كجهله بكفره وبرقها وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل
لتهمة الكذب فانه لما تعاطى محظور دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جراءته على الكذب فتتمكن في الظن بصدقه
فاما الفسق من حيث الاعتقاد فلا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز عن المحظور دينه حيث قال بكفر من
ارتكب الذنب او بخروجه من الايمان فهذا الاعتقاد يحمله على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لا على الاقدام عليه

فكان

فكان هذا الفسق بطريق التأويل متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود
الشهادة الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم
لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فباعتقاد
هذا يمكن شبهة الكذب في شهادته كذا في المبسوط وذكر في التهذيب لمحيي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع ممن يوافقه في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على
موافقة قوله لما يرى انه لا يجيزه الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقرض فلانا او
قبض فلانا فيقبل وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعي اي اعتقد ذلك اذا كان ينتحل نحلته
اي ينتسب الى ملته يقال فلان ينتحل مذهب كذا اي ينتسب اليه ويتدين به والنحلة الملة والاستثناء
متعلق بمحذوف يعني فلم يصح تحققه بشهد وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذي تدين بكذا
وكذلك اي ولكن تدين بتصديق المدعي من قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل
شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك يمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك
القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة **قوله** فاما في باب السنن اي الخبر
هذا الذي ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فمقبولة على الاطلاق عند بعض من
قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب
عليه لانه اعظم جناية فيقبل روايته كما يقبل شهادته وعند بعضهم يقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواه ولا يقبل
اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر في الفرق في الكتاب وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث
فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكليل ان روايات
المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسمعيل البخاري
في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجني وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول حدثنا
الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخاري ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهاني وجرير
بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن خازم وعبيد
الله بن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو فاما مالك بن انس رح فانه يقول لا يؤخذ حديث رسول الله من صاحب هوى
يدعو الناس الى هواه لا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصري ايضا في المعتمد الفسق
في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند جل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لان من تقدم قبل بعضهم
حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الغير بعض ما لا وكذا الكفر بالتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة
وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو
بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصوا على ذلك فاما من ظهر عنه العناد في مذهبه
مع ظهور عناده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان
ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله لا يقبل خبره ايضا لتوهم
الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان
عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه فثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ **قوله**

باب واما المرتبة الثالثة اي القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

بيان محل الخبر اي المحل الذي يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للوجه الذي ذكرنا في جواب اما لكن

وهو الذي جعل الحد فيه حجة [illegible] انواع [illegible] من شرائعه [illegible] العقوبة [illegible] والثالث حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع حقوق العباد
بالنسبة الزام والخامس حقوق العباد ما كان فيه الزام من وجه دون وجه اما الاول فيقبل عامة شرائع العبادات [illegible] وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا [illegible] شرائطه واما القسم الثاني
فان ابا يوسف قال فيما روي عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختار الكرخي انه لا يجوز ذلك
منه

المشايخ قد ذكروا هاهنا كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا
يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ره ذلك على
ما ذكر في الكتاب **قوله** لمثل عامة شرائع العبادات من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الطب اذ الشرائع اعم
من العبادات اي مثل الشرائع التي هي من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان
خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر
الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزائد على خمس
اواق لانه فرع وبناء على الاول ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه
شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بخبر الواحد كما يثبت بالقياس ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود
من العبادة المبتداة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبني عليها به اذ الدلائل
الموجبة للعمل بخبر الواحد لا تفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون
اخبار الآحاد في الجميع من غير فصل وما شاكلها اي من الشرائع التي ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة
فيها تابع كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات وخبر الواحد فيها حجة لان العبادات تجب مع
الشبهات فتثبت بخبر الواحد على ما قلنا اي بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب
الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيء اخر وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا يقبل فيها الا رواية العدلين استدلالا
بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد
له محمد بن مسلمة ولم يقبل عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استاذن
احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه واعتبارا بالشهادة بل اولى
لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان
لا يقبل في حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر
الواحد اجماع الصحابة رضي الله عنهم وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخبر رواه
بلال رضي الله عنهما وعمل عمر بخبر رواه حمل بن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن في المجوس وعمل علي بخبر المقداد
رضي الله عنهما في المذي وعملوا جميعا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب
الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد بوجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير
في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية
سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي
عليه السلام خبر ذي اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل
عن الصحابة رضي الله عنهم من عدم اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد
للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للتهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضي الله عنه بدون
التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروعي في جميع الصور كما في باب
الشهادة **قوله** فاما القسم الثاني الى اخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز هكذا
نقل عن ابي يوسف في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي الى
انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين
تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في

وفيه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل به في اقامة الحدود كما في البينات [illegible] والقول الثاني [illegible] اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز [illegible] في الدليل شبهة لم يجز اثباتها كما لم يجز بالقياس واما البينة فانما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه [illegible] فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الاية
لو ان ابا حنيفة لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بالخبر الوارد [illegible] واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظ الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر
شرائط الاخبار
منه

خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات لا تمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر
الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها تثبت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ماعز ثابت بالدلالة
مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال
غير معتبر في هذا الباب واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة
بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فمجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص
والاجماع فيجوز ~~ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم على خلاف القياس~~ وهو قوله
ولما صارت البينة حجة بخلاف القياس اوليس لاشتراط زيادة العدد وتعيين اللفظ باثر في نفي تهمة الكذب لا
يلحق به ما ليس في معناها من كل وجه وخبر الواحد ليس في معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية
والبصر وغيرها فلا يجوز الحاقه بها ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع
الصحابة وسائر الدلائل التي مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود الا ترى ان القصاص
يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مرسل وهو ما روي ان النبي عليه السلام اقاد مسلما
بكافر وقال انا احق من وفى بذمته وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما
ثبت القصاص به تثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد منهما يسقط بالشبهة **فان قيل** فعلى
هذا ينبغي ان تثبت ~~القصاص~~ بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما ياتي بيانها
ان شاء الله تعالى وقد اتفق اصحابنا انها لا تثبت به **قلنا** عدم الثبوت باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة بحسب
كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه
اثبات كل حكم فيجب قبوله ثم استوضح القول الاخير واكده بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في
اللواطة بالقياس على الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل
وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقوله عليه السلام ارجموا الاعلى والاسفل
واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضي الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة
فدل على زيافته **قوله** واما القسم الثالث وهو الذي فيه الزام محض لحقوق العباد عند الامكان متصل
بقوله والعدد وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا
يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيه مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة وقيام الا
بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية
مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط لما فيها اي في الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام
الاهلية بالولاية ودليل عليه وقوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اي وللتوكيد لها كقوله تعالى لتركبوها وزينة
وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالزامات لا بد من
ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالزام من باب الولاية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير
شاء الغير او ابى والالزام بهذه المثابة فاذا لا بد من ان يكون المخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك
بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا الاهلية بالولاية ولما حصل معنى الالزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان
ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة كما في القسم الاول فقال الا ان شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد فان
المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة

توكيدا للخبر الذي هو حجة وتعليلا للحيل ومما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال عليه رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المثنى اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته في التوكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا تاثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة توكيد فيه فشرط الشرع العدد تاكيدا بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستويا في الصدق فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان المخبر بصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تاكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ليس في صيغه لفظ الراوي ايجاب بل هو اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بامر الله تعالى والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا يلزم بقول الشاهد ما لم يقض بها فتبين بهذا ان قوله من محض الالزام احتراز عن القسم الاول ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا وقوله لما يخاف متعلق بتوكيدا لها وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما فيها من كذا يعني المجوز للتاكيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجيء خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه دفع الالتباس عن السامع وذلك مما يطول ذكره اي مثال هذا القسم كثير والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فكان فيه معنى الالزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون على ما روى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلاثين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادته وان كانت تفضي اليه بل بحكم الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث الذي لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء لان الحاكم لما حكم بثبوت النسب كان من ضرورته استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انهم لا يفطرون وان اكملوا العدة بدون اليقين بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط **قوله** وقع في قلبه اي في قلب السامع صدق المخبر فحل للسامع العمل به وهو الاشتغال بالتصرف لهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر والتقي وغيره وكان يشتري من الكافر المعاملات

بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة ثم هذا الحكم وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ قد ذكر في شرح المبسوط فيمن علم بجارية لرجل ورأى آخر يبيعها مدعيا للوكالة فذلك ان العاقد ان كان عدلا لا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكبر رايه انه كاذب يسعه ان يشتريها منه وان استوى الوجهان يسعه ايضا لانه ثبت ما تقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال في هذه المسئلة ان قال ذا اليد فقال اني اشتريتها منه او وهبها لي او تصدق بها علي او وكلني بيعها فان كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رايه فيه انه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الراي اذا انضم الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رايه انه كاذب لم ينبغ له ان يتعرض لشيء من ذلك لان اكبر الراي فيما لا يوقف على حقيقته كاليقين **فان قيل** قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكر هاهنا يدل على اشتراطه وهذا يتراآى تناقضا فاوضح النقض عنه **قلنا** ذكر محمد في كراهية الجامع الصغير في الرجل راى جارية الغير في يد اخر يبيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الراي فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رايه انه صادق ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رايه انه كاذب لم ينبغ له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها ويطأها فيحمل على الرخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه فتخريج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور هاهنا احتياطا واستحبابا او المذكور هناك على احدى الروايتين والمذكور هنا على الرواية الاخرى فاما تخريجه على الوجه الاول فالمذكور اولا على تقدير عدم تسليم الحل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني لو اجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء وبين اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ما ذكر هاهنا فان الشيخ قد ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رايه في الفاسق بخلاف العدل والله اعلم **قوله** وذلك لوجهين اي ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثرا في التخفيف بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يقع الخبر عنده وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على ما مر تقريره وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فباعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني ان

بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته وايضا الاصل لا تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين والحرمة والزام حق العباد مرتكاوي

الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا غير ملزم اي في هذا القسم غير ملزم اي ليس فيه شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتأكيد الالزام لما يتحقق فيه منازعة وخصومة فلا وجه لاشتراطها عند المسالمة وانقطاع الالزام ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لاستواء الفروع في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالزام فهذا فائدة الجمع بين الوجهين قوله بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيهما لم يسقط لان فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته وليس فيهما معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة قلت وهذا الفرق انما يستقيم اذا لم يجعل التحكيم شرطا في قبول خبر الفاسق في المعاملات كما ذكر في الباب المتقدم وحمل ما ذكر ههنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلا لاستواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأتى الفرق قوله ولهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح بان تزوج امراة فاخبره مسلم ثقة او امراة انهما ارتضعا من امراة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الاصل بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامراتين وقال مالك رحمه الله تقبل في الرضاع قول المراة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روي عن عثمان رضي الله عنه لحديث ابن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت امراة سوداء واخبرت انها ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله عليه السلام فاعرض عنه ثم ذكرتها فاعرض عنه ثم ذكرتها ثالثا فقال فارقها اذا فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقد قيل وفي بعض الروايات ففرق رسول الله بينهما وحجتنا في ذلك حديث عمر رضي الله عنه لا تقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامراتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجة فيه الا بشاهدين كالعتق والطلاق ومعنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله عليه السلام اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما راى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطا على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث يثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت ههنا لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره كل طعامي هذا او توضأ بمائي هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك ويثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكمن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسي تحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بائعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر ديني وقول الواحد فيه ملزم فاما في الوطء فالحل او الحرمة يثبت حكما للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال طأ جاريتي هذه قد اذنت

والدليل تقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة ناظرا الى الالزام وقبلنا في موضع المسالمة وعلى ذلك بنى محمد مسائل في كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل بان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه لم تقبل ولو قال تاب فصدقه على قبلت صح ولهذا قبلنا خبر الفاسق في الثاني للعبد وايضا قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد التزوج ان ينكح اختها او اربعا سواها لان المراة نكاح زوج لا لانه يجوز عن ملزم واصلة الكرخي في الشهادة بهلال رمضان والغيم الرابع مرتكاوي

لك فيه او قالت له ذلك حرم في نفسها لم يحل له الوطء لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي ينبني عليه ولان في الوطء معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة فيه بل هو امر ديني وخبر الواحد حجة في مثله كذا في المبسوط قوله ولهذا اي ولان ما فيه الالزام المحض من حقوق العباد لا تقبل فيه خبر الواحد بل يشترط وفي غير موضع الالزام تقبل لم تقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام وتقبل في موضع المسالمة مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الالزام وعلى ذلك اي وعلى هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسالمة بنى محمد رحمه الله مسائل في اخر كتاب الاستحسان لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في يد الاخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لي وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا باس بشرائها منه ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمني وغصبني واخذتها منه لم ينبغ له ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسالمة وموافقة كانت بينهما فيعتمد على خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداده هذا منه فلا يكون خبره حجة وان قال انه كان ظلمني وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقر لي بها ودفعها الي فان كان عنده ثقة فلا باس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقضى لي بالبينة او بالنكول واخذها منه او دفعها الي او قال قضى لي بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر انه اخذ كان بقضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو غير له حال مسالمة معنى لان كل ذي دين يكون مستسلما لقضاء القاضي وان قال قضى لي بها فجحدني قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالزام ونظيره تغير الحكم بتغير المنازعة العباد ما اذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال لا تقتلني بالخشب لا يأثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب بالصبر على قتله يأثم ولو قال لا تقدموه على ابني لا يأثم عرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود ولهذا قبلنا اي ولان في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او اخته او الموت او الطلاق بان غاب رجل عن امراته فاخبرها مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها فلانا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمراة التزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او ردة فانه عند العقد من الرجل والمراة لان في الحرمة المقارنة للعقد معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله

واما القسم الخامس مثل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر ووقوع العلم للبكر البالغة بالنكاح ولها
اذا سكتت فى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا من الله الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبر فضوليا فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يقبل
فيه الا خبر الواحد العدل او المثنى كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة فى المثنى ولفظ الكتاب فى المثنى محمد قال حتى يخبره رجلان او رجل عدل والمشترط

فقال نعم فقال عليه السلم الله اكبر يكفى المسلمين احدهم فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته ولا خلاف ايضا
فى اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة ولكنهم اختلفوا فى اشتراط العدالة ففى ظاهر
الرواية هى شرط وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير
عدل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين
ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق فى باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله عليه
السلم فكان الشيخ يقول من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان فى هذا القسم لا يشترط العدالة كما
مر سابقا واما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص وجعله شمس الائمة
رحمه الله من القسم الاول حتى شرط فيه العدالة وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من
القسم الرابع بل هو امر دينى الا ترى انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما فى القسم الاول ولو كان من
القسم الرابع لم يشترط ذلك والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابى حنيفة
رحمه الله فى النوادر لتعلق امر دينى بها وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفى ظاهر الرواية
كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى فى اليوم العاشر قوله واما القسم الخامس وهو
الذى فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق مثل عزل الوكيل وحجر الماذون وساير الصور المذكورة فى
الكتاب وسياقة بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما
سنذكره فنقول فى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك
او رب المال او الامام او الاب وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى
اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل فى هذا
كعبارة الموكل اذ الوكيل فى هذه الصور كالرسول وان اختلفا فى غيرها ثم فى الموكل والمرسل لا يشترط العدالة
فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابى حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا
فاما اذا اخبر فضوليان فقد اختلفوا فى اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما اذا كان المخبر واحدا
وقال بعضهم لا يشترط العدالة فى المثنى وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله
ذكر فى الماذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول ابى
حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فالفريق الاول قالوا معناه رجلان او رجل عدل
فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال النبى عليه السلم
لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولم يقل عدلين ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد فى انه لا يصلح
ملزما وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فايدة والفريق الثانى قالوا القيد المذكور يختص بالواحد
والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تاثيرا فى سكون القلب كما
ان للعدالة تاثيرا فيه بل تاثير العدد اقوى فان القاضى لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة
الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العدد يثبت المخبر به فكذلك اذا وجد
العدد دون العدالة ثم لا بد لاشتراط العدد او العدالة من ان يكون المخبر له ولا بد لثبوت المخبر به من ان يكون
الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثلا رجل عدل او رجلان عدلان او غير عدلين يثبت العزل بالاجماع
صدقه الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق المخبر واذا كان المخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لا ينعزل عنده
ابى حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق المخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه وان صدقه ينعزل بالاجماع وهذا فى الوكالة

ويحتمل انه يشترط ساير شرايط الشهادة الا العدد عند ابى حنيفة او العدالة مع ساير الشرايط عن العدالة فلا يقبل خبر العبد والصبى والمراة فاما عندهما فان الكل سواء
لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله يقول ان فيه معنى الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة او لزوم عقد او فساد عقد من وجه يشبه ساير
المعاملات لان الذى يفسخ يتصرف فى حقه كما يتصرف فى حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها من الملزم بخلاف الخبر اذا كان رسولا لما علما فى شرط المثنى من غير

التى لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة فى عقد
الرهن فلا ينعزل وان اخبره بذلك عدلان قوله ويحتمل كذا يعنى ان العدد او العدالة شرط عنده ويحتمل
ان يكون ساير شرايط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان المخبر
واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اى المخبر اثنين غير عدلين فعلى هذا لا
يقبل خبر العبد والمراة والصبى اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم ساير الشرايط وانما قال يحتمل لان محمدا
رحمه الله لم يذكرها فى المبسوط نفيا واثباتا واما عندهما فان الكل سواء اى القسم الخامس والرابع سواء فيثبت
العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرايع
فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة كالقسم الرابع وهذا لان للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا
وعزلا على ما يعرض لهم من الحاجات فلو شرطت العدالة فى الخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا
للحرج كما فى الاسرار فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت
فى حقه اذ لو توقف على العدالة لادى الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام
الى دار الحرب قلما يكون فلهذا الضرورة الحق بالمعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس
من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هى التى يلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة
على خلافها لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزم
فيه العهدة من لزوم عقد يعنى فى الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزم عليه عهدته او فساد عقد
يعنى فى الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان
هذا القسم من قبيل الالزامات ومن وجه يشبه ساير المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما
متصرف فى حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن والاجازة اذ لكل واحد من هؤلاء
ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرايع فى المسلم الذى لم يهاجر لانه من حيث ان الشرايع
لم يكن ثابتة فى حقه قبل الاخبار حتى لم يجب قضاء ولا اثم بتركها وقد ثبت الوجوب فى حقه بعد الاخبار كان ملزما
ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والراوى امر لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ شبها من الاصلين
ثم شبهة الالزام توجب اشتراط العدالة والعدد وشبهة المعاملات توجب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا
الاخر توفيرا على الشبهين حظهما قال شمس الائمة خبر الفاسق فى هذا القسم غير معتبر عند ابى حنيفة رحمه الله
اذا انتفاء الخبر من غيره لان فيه معنى الالزام فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر والعزل ويلزمها
النكاح اذا سكتت بعد العلم وهو الكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما
لان التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة
المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقل ما يجد عدلا يستعمله فى الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولى
فمتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ والشارع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه
ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطه لاجل معنى زايد متحقق
وهى غير موجودة ههنا وذكر شمس الائمة فى شرح الماذون الكبير واختلفوا على قول ابى حنيفة رحمه الله
فى الذى اسلم فى دار الحرب اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول
ينبغى ان لا يجب القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه
على الخلاف كالحجر والعزل قال والاصح عندى انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ

قال النبي عليه السلم نضر الله امرأً سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر الا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به حق فيثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضا فيما يتركه بعد ذلك **قوله** والتزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يعني في حق سقوط شرط العدد لا في حق سقوط العدالة فان محمدا رحمه الله نص في الجامع الصغير في كتاب القضا على ان المزكي الواحد ان كان عدلا امضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا اختلاف وحكم المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام ولهذا عد شمس الائمة التزكية من القسم الاول على قولهما وهو الاصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لا من حقوق العباد **وقال** محمد رحمه الله وهو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط الشهادة سوى لفظ الشهادة لان المزكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الا ترى انه يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظ الشهادة لان اشتراطها ليس بمعنى الالزام بل ثبت بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعي يأتي بالشهود فللاحتمال المواضعة والتلبيس هناك شرطنا لفظ الشهادة واما المزكي فيختاره القاضي فينعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظ الشهادة ولكنهما قالا المزكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطا كما في رواية الاخبار **والدليل** عليه انه لا يعتبر لفظ الشهادة فيه ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففي العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام لمعرفة اشتراطهما في رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه ملزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المراة الواحدة يكفي لذلك كما في رواية الاخبار ولكن رجلان او رجل وامراتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عندهما لانها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنه او المراة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه صح ويشترط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والا فلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا تزكية العبد والمراة والاعمى والمحدود في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هولاء مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا يقبل الا ممن كان من اهل الشهادة لما قلنا ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوي فلا شك ان عندهما لا يشترط العدد لان الشهادة آكد من الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط العدد في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعي القضا على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنفس الرواية ومن الاصوليين من شرط العدد

في تعديل الراوي والشاهد جميعا لانه شهادة ايضا ومنهم من شرط في تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا للتعديل الذي هو شرط بالمشروط في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية كذا في الملحق

باب بيان القسم الرابع

قوله وهو الخبر اما الطرف اي الطرف الذي هو طرف السماع وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السماع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذ الاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في آخر الباب واذا صح السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب الذي يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هنالك لان نقل الحديث بالمعنى من فصل التبليغ لا من فصل السماع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ السماع دون التبليغ وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه العزيمة في ذلك اي في السماع ما يكون اي يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة يوضحه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس الاسماع وهو اربعة اوجه الى آخره فثبت ان الصحيح ما ذكرنا **قوله** اما القسمان الاولان الى آخره اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن بقصده اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يحرك راسه او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ علي من غير استفهام فهو كالقسم الاول في وجوب العمل وجواز الرواية بقوله حدثني او اخبرني كما ذكر في الكتاب وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور **وقال** بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب العواطف وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقرار بدين او بيع او نحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا هذا **وتمسك** الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجر فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه وحدثني او اخبرني قراءة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه وذهب الغزالي وابو الحسن البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم بصريح قول السامع او بقرينة حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه ولا نطقه اسماكم عن التكبير جار مجرى اباحته ان يتحدث عنه لانهم يقولون بانا معه لم يجزلهم الحديث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته وذهب جمهور الفقهاء والمحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول

فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة
اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شائعا
والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني او حدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار في افادة الظن والمشا
احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول
بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات فما يقراه
عليك اي المحدث او المبلغ وهو من قبيل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر اعلى المنزلتين اي ارفع واحوط
الا ترى انها اي المنزلة الاولى طريقة رسول الله عليه السلام فانه كان يسمع بنفسه ويقرا على الصحابة لا ان يقرا عليه
ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم ولما كان قراءة المحدث تشبه فعل النبي عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطا
كان ذلك احوط واولى وهو المطلق من الحديث والمشافهة اي مطلق قوله حدثني فلان بكذا او شافهني به
يدل على ان الكلام صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل ان الوجه الاول
اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول يقول حدثني وفي القسم الثاني اخبرني لان الاخبار
اعم قوله كان مامونا عن السهو اي عن التقرير عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه
الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فيجوز عليه السهو والغلط والتقرير عليه فكانت
قراءة المحدث وقراءة غيره سواء وما كان يكتب دليل اخر اي ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا
وانما يقرا ما يقرا عن حفظ فكانت قراءته اولى فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب فهما سواء اي
قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحديث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى لو كانت الرواية
عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به حقيقة لان اللغة لا تفصل
اي لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرا ذكرا اقرار عليك او تقرا عليه ثم تستفهمه هل
تقر بجميع ما قراته عليك فيقول نعم كانا سواء الا ترى انهما اي الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال
القاضي للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في اثبات الحق وايجاب الحكم على القاضي
مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلناه احوط من ترجيح الاول
على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول
وان كان هذا اللفظ لا يساعده بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيف الشيخ رحمه الله قال
ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرا بنفسه كان هو اشد
عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة
اشد عادة وطبعا لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرا وهو
المحدث الغلط في بعض ما يقراه لقلة رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الغير في امر نفسه قوله
وانما يقع احتمال الغلط الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث
عن بعض ما يسمع ويتفق هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه فاجاب
ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من
ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيتحمل ايسرهما وذكر في كتاب معرفة انواع علم
الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على

الشيخ ما يقراه كما يعرض القران على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه فنقل عن
ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك عن مالك ايضا وروي
عن مالك وغيره انهما سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه
واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم قوله واما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما
بختم معروف معنونا وعنوان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم
بالثناء ثم بالمقصود قال الشيخ في شرح التقويم فان كان الكتاب على حد الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا
تصدير الكتب وثبت الكتاب بحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا
الحديث فحدث به عني بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره
ثم الكتاب على نوعين احدهما ان تقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية
بالاتفاق والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتاخرين منهم ايوب السختياني
ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين وابى ذلك قوم اخرون منهم القاضي الماوردي لانه لم
يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسنده والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة
اشعارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكره ابو عمرو قوله
وكذلك اي وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه اي على الوجه الثاني ذكرنا في الكتاب بان يقول
المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغتك رسالتي هذه
فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما
شرعا فلان النبي عليه السلام كان مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتابة والرسالة
كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى ان الخلفاء والملوك والقضاة والامراء والولاة
بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من
باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من
النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انهما جوزا ضرورة فكانا من باب
الرخصة لا من باب العزيمة وذلك اي حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان يثبتا بالحجة اي بالبينة
التي يثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة
بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله والمختار في
القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا
معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان
في اخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض اهل الحديث لا يقول
في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح
وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرات عليه او
قرئ عليه وانا اسمع فاقر به وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم
لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام
سواء وكلمة نعم تتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار

الاول

ان يقول اخبرنا قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثني فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول والاعلى انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرني يفيد انه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختار ان الاخبار والتحديث واحد فيفرق الشيء بينهما بما ذكر في الكتاب وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي رح في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول المستفيد في كل نوع مما ذكرنا ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة يغنيه في ذلك اما في الحقيقة عندنا لانه الكبار المحققين من المتقدمين والمتاخرين فلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقر به او قرئ عليه فاقر به كله سماع حيث واقراره بالمسموع كالنطق في الشهادة والاشهاد قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني وخبرنا وخبرني ولم اسمع فيها شيئا ارتضيه الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مع بعد اجرى في الوضع خبرني وفي الجمع خبرنا قوله في الاجازة والمناولة الضمير عائد الى ما والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا كما توجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحق الحربي وابو عبد الله بن محمد الاصبهاني وابو نصر الوائلي السجزي والساعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها وكذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد والاجازة ماخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فاجازني اذا اسقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسال العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعديه بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فيقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه برواية على ما ذكر الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحل له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك

معلوما

معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذا في رواية الخبر والمستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازني وهو العزيمة في الباب ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيها وهو قوله اجزت لك ذلك بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيها اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة وكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رح ان الاحوط ان يقول اجازني فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا يسعه ان يقول حدثني فان ذلك مختص بالسماع ولم يوجد وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب او الحديث لا بالاجازة وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المعتمد وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله اخبرنا وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من المحدث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان وفيما يأخذ منه لفظا مع غيره حدثنا فلان وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرني فلان وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان وفيما عرض على المحدث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الي فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازني فلان او انبأني اجازة والاولى تحري الصدق ومجانبة الكذب بما امكنه وذكر في رسالة ابي الوفاء ان في الرواية بالاجازة يقول اجازني فلان بن فلان ان فلانا اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ لشيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ له بالاخبار والتحديث قوله واذا لم يعلم ما فيه اي لم يعلم المجاز له ما في الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مامونا عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وختمه قبل وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يعجبهما ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدوا انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما بما فيه وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة وللستر كتاب اخر على حدة فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعثها الى من يريد ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله انما يجوز ذلك اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه لافشى الشهود سرهم فيتضررون به حتى لم يجوز الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم يشتمل على سر يكتم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد وفي نكاح مختلفات القاضي الفتي رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب

فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود وذكر في
التقويم والقنية الاختلاف في الصك ايضا . قوله يحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك
المناولة الى آخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في
الصكوك لانتفاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا يشتمل على سر يخفى من احد
الذي اشار شمس الائمة ويحتمل الجواز بالفروع اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز
الاشهاد في كتاب القاضي بالفروع وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل
الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر للطالب
القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع
العلم للضرورة . وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه ان الاجازة تستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من
اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه
ابو العباس الوليد بن بكر المالكي عن مالك رحمه الله . وقال الحافظ ابو عمرو رحمه الله الصحيح انها لا تجوز
الا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا يشكل اسناده . قوله وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة
اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون
الاجازة لانها لتاكيد الاجازة ولا اعتبار للموكد بدون الموكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه . وذكر في المعتمد
المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول للغير قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا به
ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه عني او لم يقل ذلك فاما اذا قال
له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يحدث
به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا باباحته . وذكر ابو عمرو ان المناولة على نوعين احدهما المناولة
المقرونة بالاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق ولها صور منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل
سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ثم
يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي او نحو هذا . ومنها ان يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب
او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما
فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عني او اجزت لك روايته عني وقد سمى هذا غير واحد
من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ يسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض
المناولة . وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة من المحدثين مثل الزهري وربيعة ويحيى
بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية
وغيرهم . والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة . قال الحاكم ابو
عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي
والبويطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحق بن راهويه رحمهم الله . قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه
ذهبوا . ومنها ان يناول الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته عنه ثم يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد
عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجاز له روايته ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل
به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازة المجردة عن المناولة ثم ان مثل
هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين

الى

الى انه لا تاثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة . ومنها
ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجز لي روايته فيجيبه الى ذلك من غير
ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز له
الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة . قال الخطيب ابو بكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عني
ان كان من حديثي مع براءتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا . والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله
الكتاب كما تقدم ذكره ويقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عني او اجزت لك روايته عني
ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين
اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر الصباغ وابي العباس بن
الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم . قوله وانما يجوز عنده اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب
عند ابي يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مامونا عن الزيادة والنقصان فان عامة الاصوليين
وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان
يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان
يعلم ان النسختين تتفقان كذا ههنا . والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم
ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء اكثر الاحكام عليها وخطبها
جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل ان يصير مفهومه معلومه الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع
ولم يفهم لم يجز له ان يروي ففي الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز . وفي تصحيح الاجازة من غير علم
رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعلم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاوطان والخلان وقطع الاسفار
البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين
فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه . وحسم لباب المجاهدة اي
قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه . وفتح لباب
التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون بدعة . وانما ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة في المناولة
بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا
للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم
ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فينبغي ان يقول على صحتها على ما سيأتيك بيانه فقال ذلك نظير سماع
الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى
جليسهم لا على انه طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا . ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي
في كتاب معرفة علوم الحديث قال الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب
الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا
خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع . والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت
لك او لكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين
على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روي بها . والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان
يقول اجزت للمسلمين او لكل واحد او لمن ادرك زماني او ما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل
الاجازة ثم ان كان مقيدا بوصف حاصر او نحوه فهو الى الجواز اقرب . وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ

وكذا الكرم جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرؤ او بخط او يتعلم او بتحدث عنه بلهو ولعب او يتغافل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة ويخاف عليه لرغبة
خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة عليه ولا استحال الاستماع ويجمع الامانتين من ضرورة حاله يعفو وصاحبه معذور

والوعبدالله بن منده الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتاخرين قال
ابو عمرو ولم نرو ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة فروى بها ولا عن الشرذمة المتاخرة
الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله
والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشترك جماعة في هذا
الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة
بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان
واختلف المتاخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له او اجزت لك
ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك اقرب الى الجواز وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد
جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار جملة
بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا
كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له وهذا ايضا
يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سالت القاضي ابا الطيب الطبري
عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك
قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح
السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير
العاقل قال وعلى هذا راينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسالوا عن مبلغ
اسنانهم وحال تمييزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم راوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من
انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس
اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة
اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ
اجاز له جميع مسموعاته مثلا ان يروى ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها والسابع اجازة المجاز مثل
ان يقول اجزت لك مجازاتي او اجزت لك رواية ما اجيز لي روايته ومنع من ذلك بعض من لا يعتد به من
المتاخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز
قوله وكذلك اى وكذا لا يحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا يحل الرواية بالسماع لمن جلس
مجلس السماع وهو يشتغل عن السماع اى يغفل عنه بسبب نظره في كتاب غير الذي يقرا كما حكى شيخنا
ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباخرزي رحمه الله كان يقرا صحيح البخاري على الشيخ الامام المحقق
جمال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظ يوما فقيل
انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هو شرح الطحاوي يسمع صاحبها عليها صحيح البخاري فلا
ضبط له ولا امانة الى اخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن على في رسالته ان سماع حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا
يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال ولقيت من مشايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة
لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورايت منهم من لا يستجيز
الضحك والمزاح والانبساط والكلام فيما يحضره كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية

واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعان ايضا تام وما دونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلب عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة
الخط وهذا افضل خصوصا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صار الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لغفلة العجم من النسيان
وهو اباب الكتابة والخط

فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول
عليه السلام ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغيبة المسلمين ولا
ممن لا يمكن من حفظ لسانه من الفحش واما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت
الا عما يعنيه من الكلام ويحتاج اليه مراع للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه
وكتبه الى الناس ويعرف صوابه وخطاه ويغلب صوابه على خطاه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة
واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطا من غيره لا يلج ولا يدعى انه كذا سمعه ونفى عن نفسه
قال وهذا امر الاحتياط والتنزه فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر اتقن واعرف
فهو فيه اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي رحمه الله
ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه فقد تعذر الوفاء بها في هذا
الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمحاذرة
من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف
وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر
البيهقي ان الاحاديث التي قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها
ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شئ منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة
حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا
ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا
بحدثنا واخبرنا ويبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم وقوله
الا ما يقع ضرورة استثناء عن قوله وهو يشتغل ويعرض ويغفل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض
والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفوا لان مواضع الضرورة
مستثناة من قواعد الشرع قوله واذا صح السماع ذكر في طرف السماع قسما اخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو
الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم اخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ رحمه الله جعله من توابع السماع فقال
واذا صح السماع اى حصل اما بقراءة المحدث او بقراءة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة
وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وذلك اى الحفظ
نوعان ايضا كالسماع والتبليغ فان كل واحد قسمان تام اى كامل وما دون التام عند المقابلة به يعني قصوره
انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذي كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم الثاني الذي انقلب
عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه
اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير
احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى الكتاب للتذكر بل الحفظ مستدام
الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه وكانوا اى الصحابة رضى الله عنهم
كانوا لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب زمانه فلما دنا
انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية في الكتاب اى في كتاب الله تعالى
والحديث قال ابراهيم النخعي رحمه الله كانوا ياخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من
الكسل وبرخاء في الحديث قيدوا العلم بالكتاب اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين

في جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة
اخرين من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص
رضي الله عنهم فالحجة للفريق الاول ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال
لا تكتبوا عني شيئا الا القران ومن كتب عني شيئا غير القران فليمحه اخرجه مسلم في صحيحه والحجة للفريق
الثاني حديث ابي شاه اليمني في التماسه من رسول الله عليه السلام ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح
مكة وقوله عليه السلام اكتبوا لابي شاه ولعله عليه السلام اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن
الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط
ذلك بصحف القران واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على
تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في الاعصر الاخيرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس
وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اي صيرورة الكتابة
سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بوفاة النبي عليه السلام وقوله ثم صارت الكتابة
بيان القسم الثاني وهذا اي الذي نشرع فيه

باب الكتابة والخط

وهما واحد وهذا اي هذا القسم او هذا الباب يتصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة
وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان
مسموعا له وما لم يكن كذلك لان المقصود هو الذكر فلا يبالي بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر في
الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر محقق لانه لو اعتبر في حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار
والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بحرج بين وذلك مدفوع وبعد
النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون
عن حفظ تام واما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لانه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه
ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقد
وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي رضي الله عنه هلا ذكرتني واذا
تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره وقوله تعالى سنقرئك اي نعلمك القران ونجعلك قارئا له فلا تنسى
منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساءك
فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسيك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا
اليك وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لاعطينك كل ما سألت الا ان اشاء ان امنعك وانت لا
تريد ان تمنعه كذا في التيسير **قوله** واما اذا كان الخط اماما لا يذكر شيئا بان وجد سماعه مكتوبا بخطه او
بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجيز الرواية بمثله حال اي بمثل
هذا الخط الذي لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه
لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين واما تعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها
كعدمها فكذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه ومعنى كون الخط اماما
ان الراوي اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام فكان للخط امامة
دون الحفظ وذكر ابو الحسين في المعتمد اذا روى الراوي الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على شيخه اي
حدثه به وتذكر الفاظ قراءته ووقتها او لم يتذكر جازت الرواية ولا اخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرأه عليه فان

الكتاب او سمعه منه وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او ظن ذلك او يجوز الامرين يجوز على التسوية فلا
يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب
ولا قراءته ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يجوز له ان يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام ككتابه لعمرو بن
حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله عليه السلام
فجاز مثله لغيرهم **قوله** واما يدخل الخط في ثلاثة فصول اي تحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة
مواضع فيما يجد القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجلات
بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وما يكون في الاحاديث كما بينا وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه
في صك ولا يتذكر الحادثة والعزيمة اي الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من
غير تذكر لان الرواية والشهادة ونفاذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما
فصورة الخط لا تستفيد علما من غير التذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالحفظ في
الحفظ فلا يلغوا اعتبار تلك الشبهة فنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على
الصور دون المعاني الا ترى انه لا تقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يمكن الاحتراز
عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبرها فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لا
يمكن الاحتراز عنها في حقه والرخصة فيما قالاه يعني ما قاله ابو يوسف رحمه الله وان كان هو العزيمة الا انه قاله
ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ وكذا الرواية بناء على
الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها
فصارت الكتابة للحفظ اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة ويجوز ان يكون للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها
الحفظ والتذكر عزيمة الضرب ثم في المواضع الثلاثة راجع الى ما هو الضمير في بخطه وذلك كله ثلاثة انواع اي
جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع فان ابا يوسف رحمه الله قد عمل اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا في
ديوان القاضي الديوان الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة ويروى ان عمر
رضي الله عنه اول من دون الدواوين اي رتب الجرائد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا مختوما
بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظ كل حادثة ولهذا يكتب واما
يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان
فلو لم يجز الاعتماد على الكتاب عند النسيان لادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قمطره
مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغير ولا ارادة فيه والقاضي
مامور باتباع الظاهر فجاز له العمل وان لم يحصل التذكر وعمل اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا
ان كان الخط بهذا الشرط وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث لان التزوير في بابه اي ديوان القاضي غالب لما يتصل اي لاتصال
ما هو بصدده يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند الظالم واما في باب
الحديث فان العمل اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب
العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين

مثل المحفوظ بدع فجوز الرواية عنه فاما في الصكوك فلا يجب العمل اى بالخط من غير تذكر لان الصك يخرج من يد
الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا تحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك فى يد
الشاهد جازت الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذى فى يد القاضى
وكذلك قول محمد رحمه الله اى ومثل قول ابى يوسف قول محمد فى جميع ما ذكرنا الا فى الصكوك فانه جوز العمل
فيها بالخط وان لم يكن الصك فى يد الشاهد لانه لا يجرى فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت ثبت بالخط والخط
قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة وتمايزا لقدرته خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط
الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير فان له اثرا يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله
ثم فصل بعد ثمة فصل لم يدخل فى الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى اخره
قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة فى الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية
شئ فى تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود فى كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره لكنه
سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده فى كتابه وروايته يقول وجدت فى كتاب فلان بخطه وسماعه ان
فلان بن فلان اخبره او حدثه او وجدت فى سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ثم الفرق
بين هذا القسم وبين ما تقدم ان ذلك فى وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا فى وجدان سماع الغير
وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول فى هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه
او بخط رجل معروف لا يختلف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يروى ويقول اخبرنا
فلان فهنا كذلك والاصح انه لا يزيد على قوله وجدت بخط ابى او بخط فلان او فى كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة
هكذا فى بعض مصنفات الشيخ وذكر شمس الائمة ان الكتب المصنفة التى هى مشهورة فى ايدى الناس لا باس لمن
نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا فى ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثنى
او اخبرنى لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا باس بذكره على
الوجه الذى ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه من التصحيف والزيادة والنقصان وذكر الغزالى رحمه الله
فى المستصفى اذا راى مكتوبا بخط ثقة انى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه
بانه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز ان يقول رايت مكتوبا فى كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان الخط قد
يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله
كالجلوس لرواية الحديث اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فراى فيه حديثا فليس
له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسال المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز
العمل ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله عليه السلام
كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملى الصحف بصحتها
دون ان يسمعها كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغى ان يروى الا ما
يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذى سمعه ولم يتغير منه حرف فان
شك فى شئ منه فليترك الرواية فاذا كان فى مسموعاته من الزهرى مثلا حديث واحد شك فى انه سمعه من الزهرى
ام لا لم يجز ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة عليه ولا يجوز الا
عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد او عمرو فلا يجوز له ان يشهد على زيد بل
يقول انه لو سمع انه حديث من شيخ وفيه حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكن التبس عليه عينه فليس له رواية شئ

من

من تلك الاحاديث عينه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذى لم يسمعه ولو غلب على ظنه فى حديث انه
سمعه من الزهرى لم يجز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو
بعيد لان الاعتماد فى الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن فى حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد
فينبغى ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم
الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع
فاذا لم يتحقق ينبغى ان لا يروى قوله واما ان يكون مضموما الى جماعة يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه
مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماع فان من داب اهل الحديث انهم يكتبون فى اخر ما سمعوه من كتاب على
شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسامى السامعين
اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه
لان الكاتب يخاف فى مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة
نادر يحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان
وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر يشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط ويؤيد هذا الوجه
ما ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له ان يروى
الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت بخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا
على الزور والكذب فعلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان منفردا نقله تمكنت فيه شبهة فلا يحل قال
شمس الائمة وهذا فى الاخبار خاصة فاما فى الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد وتعتبر فيه من
الاستقصاء ما لا يعتبر فى رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال الله تعالى الا من شهد بالحق وهم
يعلمون وقال عليه السلام اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع والنسبة بانه اى كتب اسمه واسم
ابيه وجده والله اعلم

باب شروط نقل المتون

المتون جمع متن وهو
ما دون الرش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث واعلم ان الانسان اذا سمع من احد
شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان ما يقرؤه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا
للفظ المسموع منه فكذلك فى باب الرواية اذا كان لفظ الراوى محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا
حديث النبى ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوى حقيقة وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول عليه
السلام بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم فى القران وفى كل كلام ثم لا خلاف ان نقل
الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف
مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله
بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا
تمسكوا فى ذلك بالنص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها حث
على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرا حسن وجهه من حلية
ذهل بعنى زاد فى جاهه وقدره بين خلقه ويروى نضر بالتشديد اى نعمه وبالمعقول وهو ان النقل
بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون فى ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار
اليه النبى عليه السلام بقوله فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد

منهم اللفظ الواحد على معنى لا يجد عليه غيره وقد صار فيما من المتأخرين من تنبه في اثر او خبر لفوائد لم يتنبه
لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد
اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها
بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما يحصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز
تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ اخر لجاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ
غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام
الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالت
هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الكلام
الاخير مناسبة ونقل عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة
الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبتها فيه
فمن جوز العبارة بعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الشيخ اياه
بالذكر في قوله واظنه اي اظن هذا القول احتساب ثعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل والتبديل
والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير وتمسك الجمهور في تجويزه
في الجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم بما روى يعقوب بن سليمان الليثي
عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك
الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا باس كذا رايت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية وباتفاق الصحابة رضي الله عنهم على روايتهم بعض الاوامر
والنواهي بالفاظهم مثل ما روى صفوان بن عسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يامرنا اذا كنا سفرا
ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث وما روى ابو محذورة رضي الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع
وما روى عامر بن سعد عن ابيه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وما روى جابر رضي
الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا وما روى انس رضي الله عنه انه عليه السلام
نهى عن بيع الثمار حتى تزهي وما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن صفقتين في بيعة صفقة
واحدة وما روى حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد
لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي افعلوا كذا
ولا تفعلوا كذا وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة معينة
بالفاظ مختلفة مثل ما روي في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني
ومحمدا ولا ترحم معنا احدا انه عليه السلام قال له لقد تحجرت واسعا وروي لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا
ومثل ما روي في حديث تبييت النية لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل لمن لم يعزم الصيام لمن لم يبيت لمن لم
يبيت ومثل ما روي في الحديث الذي رواه الخصم رحم الله امرا مكان نضر الله وروي فرب حامل فقه لا
فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز وبما روي عن ابن
مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله كذا او نحوا
منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة

الدين

الدين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما
سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ
وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها
بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية فان قيل لا نزاع في
جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل لفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التغيير بلفظ
اخر عربي او عجمي يبقى حجة قلنا لان سفراء رسول الله عليه السلام كانوا يبلغونه اوامره ونواهيه الى البلاد
بلغاتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة
اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا
ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القران بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار
النقل بالتفسير لا يصح وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام
يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة
لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القران والاذان
والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على
الجنب والحائض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من
السنة غير معجز الى اخره اي اذا لم يكن معجزا لا يكون مقصودا قوله والسنة في هذا الباب اي في النقل بالمعنى
ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غيره وضح له انما فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ
في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن هكذا
ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما جاز النقل بالمعنى عندنا هذا الفقهاء اذا كان ظاهرا
مفسرا بان قال قعد رسول الله على راس الركبتين فكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة
او الاستطاعة مكان القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها جوامع الكلم هي الالفاظ اليسيرة تجمع المعاني الكثيرة
المختلفة واختص بها رسول الله عليه السلام فقد روى انه عليه السلام قال فضلت بست اعطيت جوامع الكلم
ونصرت بالرعب واحلت لي الغنائم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي
النبيون وانما ثبت ذلك اي الترخص ببركة دعوة النبي عليه السلام اي دعائه وهو ما روي عنه عليه السلام انه
قال لابي رضي الله عنه يا ابي ارسل الي ان اقرا القران على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الي الثانية
اقراه على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف وتمام الحديث في المصابيح
غير ان ذلك اي الترخص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اي رخصة لازمة وهي التي لم يبق العزيمة
فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل اي
مشروعا ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في القرانية واحراز الثواب وسائر الاحكام لان
يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة وهذه اي الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى
كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كما ولوية الصوم في حق
المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر واما القسم الثاني
وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر في معناه فلا رخصة فيه اي لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة
والفقه من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعني اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لا يكون فيها احتمال الخصوص والمجاز

مثل العبارة الاولى بان نضم اليها من الموكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كانت عامةً او المجاز ان كانت حقيقة
ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فهو يفيد العموم
لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمل وهو الخصوص اذ الانثى والصغير
ليسا بمرادين منه لما عرف فلو لم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان
قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى وقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم فانه
موجب وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلايل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى
فقيها ربما ينقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى
ولعله اى الناقل يزيد عمومًا بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطايفة او يذكر لفظ
الجنس مقام العام صيغةً ومعنى واما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يحل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب
وذلك مثل قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فان معناه ايجاد الطلاق او اعتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك
ومثل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن
كذا رايت بخط شيخي رحمه الله **قوله** واما القسم الخامس وهو جوامع الكلم فلا يومن فيه اى في نقله بالمعنى
الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يحل نقله بالمعنى وكل مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو
المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله ان لم يقدر على درك المعاني
فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان اى غلة العبد المشترى
الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشترى لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في كتاب الغريبين وفي الفايق
كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله ونظيره قوله عليه السلام الغرم بازاء
الغنم العجماء جبار لا ضرر ولا ضرار في الاسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر ومن مشايخنا من لم يفصل
بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل ساير الظواهر
ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذا كان كذلك يومن من نقله
عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما بينا في الظاهر لكن هذا اى عدم الجواز الذي دل عليه فحوى الكلام
احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب **قال** شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز
ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا
يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا
الى غيره ما سمعه منه بيقين واذا نقله الى عبارته لم يامن من القصور في المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور
في النظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله عليه السلام بقوله اداها كما سمعها وكما ذكرنا
خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يومن في النقل التبديل والتحريف لانا لم
نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يومن فيه عن التحريف والتبديل انما جوزناه فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط
ان يكون الناقل عالما بوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه
واذا كان كذلك يومن فيه عن التحريف والتبديل عادةً وهو معنى قول الشيخ رحمه الله وفي تفصيل القصة جواب
عما يقال واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل
المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان
كان الاداء بلفظ اخر ولئن سلمنا ان الاداء بحسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضماير الى

المقالة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ فيدل ذلك على انه
مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية وما نقل عن البراء بن عازب رضي الله عنه انه عليه السلام
علمه كلمات يقولها عند النوم فيه في خلالها امنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت فقال البراء
وبرسولك الذي ارسلت فطعن النبي عليه السلام في صدره وقال ونبيك الذي ارسلت فنهيه عن تغيير اللفظ
محمول على انه عليه السلام نهاه لطريق الندب والله اعلم **باب تقسيم الخبر من حيث المعنى**
قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد
فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني وانما كان هذا التقسيم راجعًا الى المعنى
لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ
المتواتر والمشهور وساير الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي لا صوري **قوله**
وقسم محتمل عارض دليل الصدق ما اوجب وقفه اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة
ويمنعه عن ايجاب العمل فيجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه **باب ما يلحقه النكير**
من قبل رواته النكير اسم للانكار اي يلحقه انكار من قبل المروي عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث
عن النبي عليه السلام او عن غيره ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح النكير والانكار تغيير المنكر
فكانه المروي عنه بالطعن والتكذيب يغير المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه **قوله** اما اذا انكر المروي عنه
الرواية فقد اختلف السلف فيه ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين اما ان انكره المروي عنه
انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف بان قال لا
اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا اختلاف لان كل
واحد من الاصل والفرع يكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن
لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد منهما ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك
كبينتين متكافيتين متعارضتين لم تقبلا ولم يسقط عدالتهما وفائدته يظهر في قبول رواية كل واحد منهما
في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول وذكر في القواطع اذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط
الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته
اصلا فيعارضه قول الراوي انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي عنه رواه ثم نسيه
فلا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار
القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط
العمل كالموت بكر وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل وعلى قول
زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعند
زفر يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا ينبغي ان يعمل به الا في حقها
حتى حل له نكاح الاخت والاربع سواها ولم يحل لها التزوج بزوج اخر لان جواز نكاح الاخت والاربع
باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها
واسناده اليها ولهذا لو انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك فالصحيح من الجواب كذا قاله
شمس الائمة واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى لنا صلوة العصر فسلم في ركعتين

فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فهاباه
ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال
عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال احق ما يقوله ذو اليدين فقالوا نعم فقام
واتم صلوته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم لم يرتفع حديثه حتى عمل بقول
الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة
من اصول الفقه واظنها الشيخ رحمه الله قال الواقدي اسم ذي اليدين عمرو بن عبد ودّ وقيل اسمه عبد عمرو
بن نضلة وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر وقال القتبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر
غير ذي اليدين واسم ذي اليدين عمير بن عبد عمرو وقال القتبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا وقيل لقبه
الخرباق وقال كل واحد منهما محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان
والغفلة اذ الانسان قد يروي شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكر اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا
في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعد الله بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه
فيحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها
على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع
دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه
فاذا انكرها والمدعي مصدق في نفسه بقي السماع فيحل له الرواية كذا في شرح التقويم واحتج من رده بما
روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل نرعى
ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت وصليت فذكرت ذلك
للنبي عليه السلام فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي
الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان
لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب
الراوي اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يرد عليه وهو تكذيب صريحا وذلك
تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال
بالرسول عليه السلام وانكار الراوي يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فيفسق به راوي الحديث اي يصير
او يصير مؤمنا قضاء بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدونه لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة وبانه اذا لم يتذكر بالتذكر كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل وبان اكثر ما في الباب ان يصدق
كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي ان يعمل به ولا يجب لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب
المروي عنه واما حديث ذي اليدين رضي الله عنه فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك
الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطا فعمل بعلمه لا باخبارهم الا ترى انه لو لم يتذكر
واخذ بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير
تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء او تذكر غفلته عن حاله بشغل قد اعترض فتعرف
عن غيره وعلى هذا عادات الناس انهم اذا علموا من احوالهم في الغفلة تعرفوا من غيرهم وعلى هذا يجوز ان
يقال في الخبر ان راوي الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيانه او كانت عادته ذلك في
محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا

ضبط

ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا في التقويم قوله والحاكي يحتمل
النسيان جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروي عنه يعني كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم
نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد
سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبتت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما يدل عليه ان الانسان كما يعلم
بسماعه عن امر بعينه يعلم بتركه الرواية عن سبب بعينه فلا فرق بينهما يوجد كذا في التقويم ايضا لكن هذا انما
يستقيم اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان انكار متوقف وهو
الذي وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول
لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة
فوجب قبول رواية الفرع حسبه لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة وذكر في المحصول في
هذه المسئلة ان راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما
بالانكار او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن
اني رويته او الاغلب اني ما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك والاشبه ان يكون الخبر
مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم
الاصل بانه ما رويته لك تعين الرد وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى
سائر الاقسام فالاشبه قبوله والضابط انه اذا كان قول الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما
على الآخر فالمعتبر هو الراجح قوله وهذا كذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد
الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين
فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان
يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا رحمهم الله لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك
به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين اهل العلم ولم ينكر
احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به غايته انه يدل على جواز
ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله ومثل
حديث عائشة رضي الله عنها روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
الحديث وذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج فلما
رده المروي عنه وهو الزهري لم يبق به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف ويجوز ان يكون قول محمد في هذا الفصل على
خلاف قولهما كما دل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو الظاهر ويجوز ان يكون على وفاق قولهما
الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي لاحاديث اخر وردت فيه مثل قوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها
فان الزانية هي التي تنكح نفسها وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر
مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر
تستأذن في نفسها واذنها صماتها وما روي عن علي رضي الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها
فخاصموها الى علي رضي الله عنه فاجاز النكاح وقوله عليه السلام ليس للولي مع الثيب امر وغيرها من الاحاديث

تحمل او ذكر لمن ابا يوسف انكر ما سمع على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل البلوغ فلعله لم يكن حجة لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعد ما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لان ذلك لو كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا فقد سقطت روايته الا انه يعمل بعضها ويحمله الحديث على ما يليق بدرايته وادام يوجد تاريخه لم يسقط به الاحتجاج بلا به في الاصل فلا يسقط بالشبهة

من كذا و كر

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط ورايت في نسخة نقلا عن خط الشيخ الامام سيف الدين الباخرزي رحمه الله ان مدار حديث ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسمعيل ثم السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوله بنفسه نحو سالته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى ويسالونك عن الجبال واسالهم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم تقع موقعها وان الضمير في قوله وساله ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسال ابن جريج الزهري عن هذا الحديث **قوله** ومثال ذلك اي مثال انكار المروي عنه في غير الاحاديث ما روي ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد ان يروي عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله **قوله** واما اذا عمل بخلافه عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث وجب الحمل عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية وان كان العمل والفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك اي الخلاف بيقين فان ذلك اي الخلاف جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية **فان قيل** انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يتعدى ذلك في قبول ما روي قبله كما لو مات او جن بعد الرواية **قلنا** قد بلغ الحديث الينا بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روي عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كان في خبر واحد يجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما وان لم يعرف تاريخه اي لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منهما لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ اليه لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبله الرواية لان الحمل على احسن الوجهين ثابت ما لم يتبين خلافه **قوله** وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها

واجد

اي

٢٩٧

وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب فكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة وسقط حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط بروايته مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما عمل الراوي ببعض محتملاته فعلى ما يليق بالوجوه لكنه لا يثبت الجرح به

اي الحديث الذي عمل الراوي بخلافه بعد الرواية **مثل** حديث عائشة رضي الله عنها الذي ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال أمثلي يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضي الله عنها او ترغب عن المنذر ثم قالت للمنذر ليملكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت لارد امرا قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رات عائشة رضي الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امر جائز ورات ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذي لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوته استحال ان تكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روي عن الزهري في ذلك كذا في شرح الآثار وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه بخلاف ما روت او نقول لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى **قوله** ومثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فساله جابر عن ذلك فقال رايت ابن عمر يفعل ذلك وقال رايت النبي عليه السلام يفعل ذلك ثم روي عنه من فعله بعد النبي عليه السلام خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا تقوم به الحجة **فان قيل** ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه راى ابن عمر رضي الله عنهم يفعل ما يوافق ما روى عن النبي عليه السلام في ذلك **قلنا** يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والا سقط اكثر الروايات اليه اشير في شرح الآثار **قوله** واما عمل الراوي ببعض محتملاته اي محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او نا بالمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اي بعمل الراوي ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة من الحديث وتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه العامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه وذلك اي الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ليس في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البائع اذا قال بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التاويل منقول عن محمد رحمه الله ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين احدهما ان الرجل اذا قال بعت عبدي هذا بكذا فللمخاطب ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبله وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث راويه وهو ابن عمر رضي الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام فمشى ثم يرجع وهذا الحديث في احتماله هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتاويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه اخر بما اتضح له من الدليل ومن ذلك اي ومن هذا القبيل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه اي دينه الحق فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال

على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وكان الشيخ رحمه الله اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعي لو وافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس بالرجال لنهي النبي عليه السلام عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس هذا الحديث بالرجال والامتناع عن العمل اي بالحديث مثال العمل بخلافه فلا يخرج عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشيء آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ولهذا ذكر شمس الائمة ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بالحديث اي بحديث رفع اليدين في التكبيرات وراءيت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ان الراوي للحديث العام اذا خصه او تأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي عليه السلام اعرف بمقاصده وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله المصير الى ظاهر الخبر اولى ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما وحاصله انه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم نعلم ذلك بل جوزنا ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي عليه السلام بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبيّنه الراوي كان بيانه اولى

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه

قوله اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا والقسم الثاني وهو ما يلحقه النكير من ائمة الحديث اما القسم الاول وهو ما لحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا غير المحصن بغير المحصن وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع سنة وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله عليه السلام هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع وكما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين سمع منها قائلة تقول هل من سبيل الى خمر فاشربها او من سبيل الى نصر بن حجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فانه قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة لمخالفة بعض الائمة من الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا لو قلنا الذي منهم يبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح

عن

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما **قوله** وكذلك لما امتنع عمر اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان للامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية وترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها وقال الشافعي رحمه الله ليس له ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي عليه السلام قسم خيبر بين الصحابة رضي الله عنهم وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها ولعلماؤنا ما روي ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر وغيرها بين الصحابة حين فتحها عرفنا ان ذلك لم يكن حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه وانما فعل ذلك بعدما شاور الصحابة رضي الله عنهم فانه روي انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني تلوت آية من كتاب الله تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يجروا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اي ماتوا جميعا **التطبيق** ان يضم المصلي احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع وذكر الشيخ رحمه الله في السؤال ثم لم يعمل باخذ الركب اي بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روي عنه عليه السلام انه قال سننت لكم الركب فخذوا بالركب وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب وفي بعض الروايات الوضع على ما روي عن وائل بن حجر رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله عليه السلام اذا ركع وضع يديه على ركبتيه وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما لكنه راه اي راى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لا تعيينا عليهم بالاخذ بالركب الآن ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم يبق العزيمة وهو التطبيق مشروعا اصلا وهو مذهب عامة الصحابة رضي الله عنهم والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه راى ابنا له يطبق فنهاه فقال رايت عبد الله يفعله فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك ليستفيد بالتخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلبت تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت الرخصة عزيمة **قوله** ومثال الآخر اي نظير القسم الآخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي ما روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ما روى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي عليه السلام يصلي باصحابه اذ اقبل اعمى فوقع في بئر او زبية فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال من ضحك قهقهة منكم فليعد الوضوء والصلوة ثم لم يوجب ما ذكر عن ابي موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل على انا لا نسلم انه لم يعمل فانه قد اشتهر عن ابي العالية

واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلم خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الترك بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة
المسلم لا تقبل جرحا او لا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا اولى واما قبول ما لا يصلح جرحا لم يقبل وذلك مثل من طعن ابا حنيفة رحمه الله انه لم يأخذ كتب استاذه حماد
مرآة الاصول

رواية هذا الحديث مسندا وهو مرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل
فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب
العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة الا اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل
او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به
قوله واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اي مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك
الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء
والمحدثين وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا
باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته
وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر
من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواضع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في موضع علم
الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة الا ترى ان
التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح
المطلق ولعامة العلماء رحمهم الله ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون
الاولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي عليه السلام بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح
ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح بان ارتكب الراوي صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا لاباحته
او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه وكذا العادة الظاهرة في الانسان اذا لحقه من غيره ما يسوءه
فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله تعالى ثم اذا استفسر لا يكون له اصل
ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلا معنى للتكليف بذكرها
وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده وكذا
قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك قال العراقي رح والصحيح عندنا ان هذا
يختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته
في نفسه ولم تعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة
انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس
وكاسمعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لا يثبت الا اذا فسر
سببه **فان قيل** قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها ائمة الحديث فيه وقلما يتعرضون فيها لبيان
السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت
ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضي الى تعطيل ذلك **فالجواب** ان ذلك وان لم نعتمده في اثبات الجرح والحكم
به فقد اعتمدناه في ان توقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة
قوية يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم ببحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج
بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم **قوله** وذلك مثل من طعن اي
الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه
اي اخفاه لياخذ كتب استاذه حماد عند وفاته فكان يروي منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل

منصبا

وهذا لا يلزم الانتقاد لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان ولا باس بالحافظ اذا ذكر ان جدد حفظه وحسن ضبطه بالرجوع الى كتب الاستاذ واية اتقانه لا قدح فيه
ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك لانه يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يفصل الحديث بقوله حدثنا او اخبرنا وهي عنعنة المرسل ابو منصور شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر
اولى مرآة الاصول

٢٩٩

منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأباه كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع والتقوى وعلو درجته
في العلم والفتوى وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا في طعنه كتبا ورسائل ولكن لم يزده
طعنهم الا شرفا وعلوا ورفعة بين الانام وسموا فشاع مذهبه في الدنيا وبلغ اقطار الارض نوره علمه وانتشر
ولا يعرف من له ادنى بصيرة وانصاف وجانب التعصب والاعتساف ان كل ما قالوه افتراء ومثله عنه
براء ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضا مالكها او
اخذها برضاه فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف
يليق بحاله وان اخذها باذن المالك تملكا او عارية فاما ان روى منها شيئا او لم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه
مدخل وان روى فاما ان يروي منها ما سمعه من استاذه او ما اجازه بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يجز
له روايته فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح والثاني كذلك لانه رواية بطريق الوجادة
وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه الاتقان للاحكام وان جد حفظه اي عظم او معناه جد في حفظه
اي اجتهد بحذف حرف في واسند الفعل الى الحفظ مجازا **قوله** ومن ذلك اي ومن الطعن المفسر الذي
لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري وهو في اصطلاحهم كتمان انقطاع
او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة وقيل هو ترك اسم من يروي عنه وذكر اسم
من يروي عنه شيخه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد وهو ان يروي عمن
لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد
او اكثر ومن شانه ان لا يقول في ذلك حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان والثاني تدليس الشيوخ
وهو ان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ثم
قال فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب وعن شعبة انه قال
لان ازني احب الي من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والقسم الثاني
امره اخف وفيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف
الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه
متاخر الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه او اصغر سنا منه او كون الراوي كثير الرواية عنه فلا
يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع الاول من
التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا تقبل روايته بين السماع او لم يبين
والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل
وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفي الصحيحين
وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة والاعمش والسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس
كذبا وانما هو ضرب من الايهام وكلام بلفظ محتمل فلا يثبت الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ودفع عنه
الايهام وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف سقط
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لا حقيقة له فذلك يؤثر في صدقه وان اخبر باسمه اذا استكشف
واضاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا
سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح قال علي بن خشرم كنا في مجلس
سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقيل له حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري

وهو ذكر طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو محتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول احمد بن الحسن
حدثنا الثقة من اصحابنا من غير تفسير الكناية عن الراوي لا باس به مبناه على الطعن به وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم يرد ما يسقط به كل حديثه
من كلام ... من شرح المرآة

حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوي تقتضي انه ما ترك ذكره الا لانه علا ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل فيجري ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة رضي الله عنهم يروون احاديث ويتركون اسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك وكذا التدليس في الكناية عن المروي عنه الذي سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروي عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين والمراد ما اشار اليه الشيخ رحمه الله في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر فاما العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هي ليس بتدليس فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذي يقال فيه فلان عن فلان عُدَّ عند بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضا مع براءتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك وذكر الحاكم ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس قوله ومن ذلك اي ومما لا يصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي اي ابهم راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يسمه اي لم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه اي الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني وهو اي قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد رحمه الله وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما اطنه ومثل عطية العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن نظائره رجلان بصريان اسم كل واحد منهما اسمعيل بن مسلم حدثا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا سعد وكان متروك الحديث يروي عنه سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد وكان ثقة يروي عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن المهدي ووكيع وابو نعيم يتميز بينهما عند الرواية بالكنية ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسمعيل بن ابان احدهما غنوي وهو غير ثقة والاخر ثقة وهو اسمعيل بن ابان الوراق قوله حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف رحمهما الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما واختلف في ان التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوي حدثنا الثقة او من لا اتهمه اي اثق به هل يكتفى به ام لا فعند ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتفي به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان القائل لذلك كان عالما اجزاء ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كما لو سماه وقال هو ثقة اي عدل من غير بيان سبب لان الكناية عن الراوي في طعنهم هكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوي اي عن المروي عنه كما يحتمل ان يكون لكون المروي عنه ضعيفا يحتمل ان يكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت محتملة للمعنى الاول فهي للمعنى الثاني احتمل لا باس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوي ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروي عنه ضعيفا فليس كل من اتهم وجد ما يسقط به كل حديثه اي ليس كل اتهام ما يسقط به جميع

ابو سعيد سفيان الثوري ... حدثني ابو سعيد ... يروي التفسير ...

مما

١٥١

رواية الراوي اذ الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان دينه وعقله لما لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب في الرواية ايضا والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم تغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد ترد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد شهادة الابوة الا ما اختص بها وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع مثل الكلبي وهو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروي تفسير كله عن النبي عليه السلام وبانه روى حدثنا عبد الحجاج فسالم عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما خرج قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكني رويت عن الحسن عيطالة وذكر في الانساب انه الثوري ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سبا من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملاها عدلا كما ملئت جورا واذا راوا سحابة قالوا امير المؤمنين فيها والرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال • ومن قوم اذا ذكروا عليا • يصلون الصلوة على السحاب • ومات الكلبي سنة ست واربعين ومائة وامثاله مثل عطاء بن السائب وسعد بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم تقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عاما فينبغي ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الثبوت وبالشبهة يترجح ويتقوى ترجح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت او معناه ليس كل من اتهم بوصف ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبتهم في العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوصف بادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن وحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة لما ذكر قوله وقد يروي عمن دونه في السن كرواية الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك او قرينه اي مثله يقال فلان قرينه في السن وقرنه اذا كان مثله فيه وذلك على قسمين احدهما ان يروي كل واحد منهما عن الاخر كرواية الزهري عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه ويسمى هذا مدبجا والثاني ان يروي احدهما عن الاخر ولا يروي الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعر وهما قرينان اوس اصحابه اي تلامذته كرواية عبد الغني الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي واعلم ان عند اهل الحديث العلو في الاسناد سنة مرغوب فيها والنزول فيه مفضول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي كثرتهم كثرة جهاته ولكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها فلا شيء نظرا الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه وهو دفع الطعن فقال وذلك اي ما ذكرنا وهو الرواية عن

مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلالة قدره وتقدمه في العلم والورع وسمعه ثقة شهادة بعدالته فانه لا يصير جرحا ووجه الكناية لما الرجل وقد يطعن فيه بباطل فتحقق صيانته وقد يروي عمن دونه في السن او قرينه او من اصحابه
من شرح ... معلوم

هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها
بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقه واذا كان كذلك صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل
بانه روى باسناد نازل واما نصبر هلا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه حرجاء الراوى عن المروى
عنه اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسره كما سماه قوله ومن ذلك اى ومن الطعن بما لا
يصح له الطعن بما لا يخلّ دنيا في الشريعة ولا قدحا في المروة لانه اى محمدا فقيل له اى لعبد الله فيداى
في اباته عن الاستماع يعنى قيل له لم لا تجيبه الى اسماع الاحاديث لان اخلاق الفقها تخالف اخلاق الزهاد
واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلم لما كان من اهل القدوة لم يستطع صبرا على ما راى من
العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد وعد له الصبر وقد
يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة فيه استحب للمفتى الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل
التوضى بما الحمام والصلوة على الاماكن الطاهرة طاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع
حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى بهم وينعكس ذلك
مرة اى يحسن في منزل العزلة ما يقبح في منزلة القدوة مثل ما يحكى من مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف
للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل او عذر ظهر لهم مثل ما حكى عن المنصور الحلاج من قوله انا الحق وما
حكى عن ابى يزيد البسطامى رحمه الله من قوله ليس في الجبة سوى الله وقوله سبحانى ما اعظم شانى وما حكى
عن الشبلى من اتلاف المال والقائه في البحر وقوله وقد قال فهذا دليل على عدم صحة هذا الطعن
قوله ومثال ذلك اى مثال الطعن بما ليس بسبب الطعن بركض الدابة وهو جنسهما على الغدو على ما روى
عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض الدابة فتركت حديثه مع ان ذلك
اى الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب في الشرع على ما قال
عليه السلم لا سبق الا في نصل او خف او حافر فلا يجعل ذلك طعنا ومن ذلك طعنهم بالصغر شرط بعض
اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبى اصلا وقال قوم الحد في السماع
خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة فقال الشيخ لا بعد الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان
عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل
حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذرى انه قال خطبنا رسول الله عليه السلم فقال ادوا عن كل حر وعبد
صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث
ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه وهو كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا
من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم
فانه راى النبى عليه السلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة رضى الله عنهم
تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر وان النبى عم اخذ بحديث النعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع
للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا
عند الفقهاء والصحيح في نسبة عبد الله العذرى دون العدوى فان ابا على الغسانى قال العدوى في نسبته
كما قاله احمد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة وذكر في المغرب العذرة وهى في الحلق من الدم
وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن الصعير العذرى ومن روى العدوى فكانه نسبه
الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لابى نعيم والصحيح هو الاول ولذلك قدمناه

ى

اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهما
لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبى عليه السلم لان حديث عبد الله مع صغره مثل حديث ابى سعيد
في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابى سعيد رضى الله عنه من قبيل الموقوف فانهم قالوا
قول الصحابى كنا نفعل كذا او كنا نقول كذا ان لم يضف الى زمان رسول الله عليه السلم فهو من قبيل الموقوف
وان اضافه الى زمانه عليه السلم فكذلك عند ابى بكر الاسماعيلى وجماعة وعند الحاكم ابى عبد الله وغيره
من قبيل المرفوع وحديث ابى سعيد نص من القسم الاول وهذا اى حديث عبد الله اثبت متنا اى ادل
على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابى سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله
عليه السلم فقال في خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر ممن هو مفترض
الطاعة وهو الرسول عليه السلم وليس حديث ابى سعيد كذلك لان القصة لم يذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم
لانه قال كنا نخرج وليس ذلك بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز
ان يكون اداء نصفه بطريق الوجوب واداء الباقى بطريق التبرع وقد نضاف الى ذلك اى الى حديث
عبد الله حديث ابن عباس رضى الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلم
هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح على كل حر او مملوك ذكر او انثى صغير او كبير قوله
ومن ذلك اى ومن الطعن الذى لا يقبل الطعن لعدم اعتياد الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب
الشافعى في القاضى الامام ابى زيد وتقسيمه الاخبار بالمتواتر والمشهور والمستنكر في التقويم بانه لم يكن من اهل
هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على
اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله وهذا طعن باطل اى الطعن بعدم الاعتياد
لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها
واما طعنهم على القاضى الامام ابى زيد رحمه الله فغير متوجه لان ما ذكره امر كلى وشان اصطلاح لا حاجة فيه الى
معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق
بل يعرفه كل من له ادنى تمييز من المحصلين فكيف يخفى عليه مع غزارة علمه وتبحره في كل فن بل الحامل
لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث
من اصحاب الشافعى وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث يتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضى الامام رحمه الله
فاذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد قوله ولا يقبل
الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين
في حق ابى يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه ووجه انه لما اشتغل بالفقه
وصرف همته اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد
وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا وجعله شمس الائمة رحمه الله
من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه
دليل ما كمل الخبر واتقان الراوى في السماع من غير واحد وقد ذكرنا اى بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم في
الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة
وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ونحوها ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة في
مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث ومظنة الشئ موضعه ومالفه الذى يظن كونه فيه

قوله لا تعارض في نفسها وضعا ولا تناقض فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد منهما لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض في الكلام في عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضي لذاته ان يكون احدهما صدقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى لان ذلك اي التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك للعجز عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والله جل جلاله تعالى عن ان يوصف به وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اي التناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يكون التعارض في حكم حقيقة ولا بد من بيان هذه الجملة اي التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اي الذي نشرع فيه

باب المعارضة

اي باب بيانها قوله وهذا الفصل اي فصل بيان المعارضة اربعة اقسام في الاصل اي باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت في الحجج الشرعية او في غيرها وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار وغيرها ليشترط فيه اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لا يشترط فيه اشتراك مورد التقسيم قوله وركن المعارضة كذا ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانما يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما في هذه الصورة فان ما فسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل وانما قيد بتساوي الحجتين ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوي بل يترجح القوي فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وقيد بتضاد الحكمين اي بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يتايد كل دليل بالاخر ولا يقع التعارض وذلك اي اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشيئين لا يتحقق في محلين لجواز اجتماع المتضادين في محلين حسا وحكما كاجتماع السواد والبياض في محلين وكاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين ولانه وقس لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكرنا اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد بالنسبة الى ولده ووالده قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا علما مع تجوزان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ بينها فيجري التعارض بين الايتين والسنتين ولا يجري بين القياسين

لان

لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للاخر فان النسخ لا يكون الا بعد التاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رايه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكان الرايين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للاخر فكذا من اثنين وقد يسمى بعض العلماء التعارض الذي بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سميا متناقضين ونعني به ان يكذب احدهما اذا صدق الاخر ثم قال ولا يتحقق التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت الجهة يذبح ويشوي لا يناقضه قولك الجمل لا يذبح ولا يشوى اذا وقف بوحدة الجمل وبوحدة المحكوم به فانك اذا قلت المكره مختار اي له قدرة على لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورايه وشهوته ويندرج فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس اي في زمان اخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب اي لعمرو زيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر في الدن مسكر اي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني جميعها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وبالجملة فيشترط ان لا يغاير احد الكلامين الاخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات فيسلخ احدهما ما اثبته الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبا احدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الاخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة تحقق بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما فلا بد من طلب دليل اخر يتعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به يجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره الشيخ في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين ايتين فالميل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين اقوال الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس اخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ هو ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين يوعان المصير الى اقوال الصحابة او القياس لكن على الترتيب لا على التساوي وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وقيل معناه على الترتيب في الحجج

وعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ احتفر ذكر بالكتاب والسنة فكان بين آيتين او قراءتين في آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سائغ على ما نبين لدينا الله ... ما بين القياسين او قولي الصحابة فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابة بناء على رايه فحل محل القياس الصحابي وبان

ذكر بين القياسين او العارضان بمعنى الجهل بالعارض فيكون سقط بالاعمال بل يعمل المجتهد باتمامها شاء بشهادة قلبه

من كوى

يحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك وذكر في بعض الشروح وانما قال وبين السنتين نوعان وان كان يصار
الى قول الصحابة اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين السنتين الا ان في قول الصحابي
شبهة السماع فيقدم على القياس **قوله** وعند العجز يعني وعند العجز عن المصير الى دليل لغرض على الترتيب المذكور
بان لم يوجد بعد النص المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول اي يجب
العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنص كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان
المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان
التعارض بين الآيتين فالمصير الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال
الصحابة رضي الله عنهم وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا
آخر فله وجه وبالجملة في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين او
المصير الى اقوال الصحابة او القياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوي ثابتا في عدد الحجج بان كان
من كل جانب واحدا او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان
احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الآخر الذي يسلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما
بعده من الدلائل وعند بعضهم لا عبرة لكثرة العدد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ثم قيل نظير
التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير
وبدلالة السياق والسياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة
ايضا عند عامة اهل التفسير فتعارضتا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى
القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا
صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات **قوله** او قراءتين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر
وقوله تعالى يطهرن بالتشديد والتخفيف **ولا يقال** ينبغي ان لا يقع التعارض بين القراءتين لانه انما يقع للجهل
بالناسخ ولا يتصور نسخ احدى القراءتين بالاخرى لنزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه
من العمل او الاعتقاد **لانا نقول** لا نسلم نزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول عليه
السلام بعد ما نزلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ ويكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما
لم يمكن الجمع الا انا لم نعرف الاولى من الثانية فوقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين **قوله** لان القياس
لا يصلح ناسخا اي لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد ان يكون فوق المنسوخ
او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة
حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للراي في معرفة حسن المشروع ولا يتحقق التقدم
والتاخر في المعاني المودعة في النص ايضا وبيان ذلك اي بيان عدم التعارض بين القياسين كذا يعني
المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري اذا احتاج
الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه وهذا عندنا وعند الشافعي له ان يعمل بايهما شاء من غير تحري

من كوى

لكن تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاصل واما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل بل كل واحد منهما لم يرد لكن وضع الشرع في حق
العمل بالاجتهاد ... فلا يصلح ان الحق في المجتهدات واحد بعينه المجتهد مخطئ ويعطى الثواب الا انه لما كان ماجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقية في حق نفس العمل
ووجب العمل بشهادة القلب لانه دليل عند العجز لاختصاصه بالعلم بنور الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة ولان القول بتعارض القياسين يوجب العمل
بلا دليل وهو الباطل وتعارض الحجج من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة

من كوى

٢٠٢

ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا من اصحابنا في مسألة واحدة فانما
كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قال في زمانين ولكن لم نعرف السابق من اللاحق
كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري
بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين
كذا وتقريره ما ذكره القاضي الامام في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به
لكنا جهلناه والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا ولا احتياطا لعمل شرعي واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل
واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطاه ولما كان كل
واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل به **فان قيل** لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان
يتخير بايهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير **قلنا** قد ثبت ان القياس حجة صحيحة في حق العمل
فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن
لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فيصلح شهادة
حجة في ذلك فيعمل بما شهد قلبه به ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة من حيث انهما حجتان
في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحر كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد صارا متعارضين
يجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدرى ايهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط
ومن وجه لا يسقط فعلنا بحكم فيه دائر وعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكره الشيخ في شرح التقويم
قوله فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب
العمل به لان ذلك اي القياسين وضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ فان
الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص ويبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه
فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه فاما في الحقيقة
اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اي لم يضعه الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض
الجهل من هذا الوجه الا انه اي لكن القايس لما كان ماجورا على عمله اي اجتهاده اخطأ الحق او اصاب
وجب التخيير اي الحكم بالتخيير لاعتبار شبهة الحقية اي بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل
ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه
وليس له ان يعمل بالقياسين جميعا كما قال الشافعي لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا
بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر لانه اي المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند الضرورة
وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة ونحوه والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة
بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وفهمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر ويقول منه رجل
فارس النظر واما افرس منه اي اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن واما فيما يحتمل
النسخ اي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة فجهل محض اي بناء على جهل محض بالناسخ بلا شبهة
اي بلا شبهة حقية في كليهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا **قوله** ولان
القول بتعارض القياسين يوجب اذا قلنا يتحقق التعارض بين القياسين فلا بد لنا من ترتيب حكمه عليه

ومثال ذلك لو انما فر واذا كان معه اناءان في احدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة
فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال
من تلك الدرر

وهو التساقط فيودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ نضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله لا محالة وهو متعين فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحجة
حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة فاما في تعارض النصين من الكتاب
او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في
العمل بالمحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ **قوله** ومثال ذلك اي نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم
التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحري في تعارض القياسين مسئلتا
الاواني والثوبين فان المسافر اذا كان معه اناآن من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء
طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل
يصلي بالتيمم لان اداء التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا عن الما
الطاهر بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحري للوضوء لما امكنه اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا
يجوز له التوضؤ باحدهما بالتحري وبدونه فهذا نظير تعارض النصين ونظير تعارض القياسين مسئلة
الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر
طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا
لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحري
لهذه الضرورة حتى ان في مسئلة الاواني لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر
كان له ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحري
للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحري الذي اصابه الطاهر ما مول
فيه اولى بالجواز يوضحه ان في مسئلة الاواني لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز لوجود
الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزيه وذلك لانه ليس
للستر وللثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحري الذي فيه اصابة الطاهر ما مول ايضا
وقوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جاز العمل عند الضرورة
لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج ان يصلي في ايهما شاء بناء على ان الاصل
فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز
له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل
في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري
ووجوب التيمم في مسئلة الاواني مذهبنا وعند الشافعي له ان يتحرى ويتوضأ بما يقع تحريه على انه طاهر لان
التراب انما جعل طهورا في حالة العجز عن استعمال الماء الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول
الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولانه متى صلى متوضئا بالماء الذي
تحراه كانت صلوته بطهارة حقيقية من وجه ومتى صلى بتيمم كانت صلوته بغير طهارة حقيقية من كل وجه
لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على اصله فكان الاول اولى وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا
عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة وقوله انه
جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عند ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحري
وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم علق بعدم طهور مطلق لا بعدم طهور من جميع دون وجه فصار

حقيقة

ولذلك من استبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه وان علم بعد ما صلى بخلافه لما قلنا ان الصواب واحد فيهما ثم لم يسقط الاسلام بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا
عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لو وجب نقض الاول حين لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد ولمثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث لا يلتفت اليه
من تلك الدرر

٢٠٢

الحرف ان الخصم جعل شرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز لا يثبت مع التحري وقلنا
التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثمه
خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحري فيثبت العجز فاذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان
الخلف اقوى من التحري كذا في اشارات الاسرار لابي الفضل ثم هذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء
او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا واثنان طاهران يجب التحري
بالاتفاق لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزم استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه ما مول ثم فيما
اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد رحمه الله ليكون
تيممه في حال عدم الماء بيقين وان لم يرق اجزاه ايضا لانه عدم اله الوصول الى الما الطاهر وذكر الطحاوي
رحمه الله انه يخلط الماآن ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة يقطع عنه منفعة الما وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه
دوابه او يشربه عند الضرورة وبعض المتاخرين من مشايخ بلخ رحمهم الله كان يقول يتوضأ بالاناءين جميعا احتياطا
لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالما الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث
فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدثين لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالوضوء به مع التيمم احتياطا ولسنا
ناخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بماء يتيقن بنجاسته ومنجسا اعضاءه ايضا خصوصا راسه فانه
بعد المسح بالماء النجس لا يطهر بالمسح بالما الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بنجس ولهذا
لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط
قوله وكذلك من اشتبهت عليه القبلة عطف على مسئلة الثوبين اي وكما ان صاحب الثوبين يعمل بالتحري
عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل ايضا ولا يكون له ان يختار اي جهة شاء
من غير تحري لما قلنا يعني في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد منهما اي من الاجتهادين وان
كان كل واحد صوابا في حق العمل فكذا الصواب في جهة الكعبة واحد في الحقيقة وان كان كل جهة صوابا
في استقبال الحكم اليه عند الاشتباه او لما قلنا في موضعه من شرح المبسوط وعرف ان الصواب في مسئلة
القبلة في الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط
الابتلاء بايجاب التحري لما مر في مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحري يجب
عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا يجزيه صلوته كما لو ترك استقبال
القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة حينئذ يجوز صلوته لان فرضية التحري لمقصود وقد
توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه **قوله** واذا عمل بذلك يعني اذا ثبت له الخيار في
تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري لم يجز نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب
والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا حتى لم يجز نقض حكم امضي اي اتم بالاجتهاد
بمثله اي باجتهاد مثله وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لانه الاول اي القياس
الاول ترجح بالعمل اي تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم بصحة العمل يتضمن
الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطاء في الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما
هو اضعف منه وقوله ولم ينقض التحري باليقين في القبلة جواب عن سؤال يرد على قولك ان الاجتهاد لا ينقض
بمثله ولكن ينقض بدليل فوقه ثم في مسئلة اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحري بدليل فوقه بان تيقن انه
كان مخطيا للقبلة في تحريه كما ينقض حكم امضي بالاجتهاد اذا ظهر بخلافه فاجاب بان ذلك اليقين حادث

عمله بغير ما يخالف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما المجازية في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل به والا فلا وبيانه ان المتحري في القبلة او ابتدأ بحريه ثم رأى في المستقبل ان حكم القبلة يحتمل الانتقال من جهة الى جهة فانه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من الكعبة الى جهتها فصح التحري دليلا على خلاف الاول وكذلك في سائر المجتهدات المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة

الا وهذا وصف
لا تقبل الانتقال
من محل الى غير محل
العلامة مرتضى

ليس بمناقض يعني هذا النص لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي عليه السلام ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا وقت الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي عليه السلام افدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد فكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفي عليه لتقصيره في الطلب فينتقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال عن محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه والا فلا اي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز لادى الى تفويت كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة له صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحري والاخر خطأ فاذا جوزنا له العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد اشتغلنا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول قوله وكذلك في سائر المجتهدات اي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الرأي في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الرأي يشبه الناسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كما في النسخ الحقيقي وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم حاكم فلا يعمل بتبدل الرأي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فلزم ذلك المحل والى هذا اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال بانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى ان الخلع فسخ مثلا فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطيات السابقة ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج ثلاثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله فاما الذي لا يحتمله اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا او معناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او لا اخر بعده او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكثر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجز ما صلى في الثاني ما لم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني وهذا وصف اي نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل اخر لان النجاسة متى ثبتت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحوله لان الشرع لا يرد بتغيير الحقائق فلو قلنا بصحة التحري ثانيا

ومثال القسم الثالث من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلائل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول من تقدير

كان تحولا فيبطل العمل به اي بهذا التحري الثاني بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الاول الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة يعني ان الصلوة الى غير القبلة يجوز في حالة الاختيار مع العلم في التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا يجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الاخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لو لم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الاخر العصر وفي الاول المغرب وفي الاخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو الاول او الاخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الطاهر لذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب ونجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجب اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله ومثال القسم الثالث وهو تقرير الاصول عند العجز من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه فيلزم ايضا الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيوخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به والقياس لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأي باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب ونوقض ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا نوقف بينهما في حكم التحريم والنجاسة توجد الا ان يتحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكر الشيخ بعد هذا بورقة ايضا ينبغي ان يحكم بنجاسة سؤره ايضا الا ترى ان اصحابنا رحمهم الله حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمه باعتبار ترجيح الحرمة كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب بن ابجر مأول فانه عليه السلام قال له كل من سمين مالك وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف او على حال الضرورة على ما روي في بعض الروايات انه قال للنبي عليه السلام انه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا في الحمير فقال كلوا من سمين مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحجتين او اتحاد المحل وكذلك ادعاؤهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه

لعينه لان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض منه

لانه نصب الحكم في هذا المحل غير مسموع ايضا لانه ذلك فيما لم يوجد له اصل يلحق به واما اذا وجد فلا وههنا
امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة الاكل او بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف
فلا يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع
الحق بسؤر الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا فالاحسن ما في بيان التعارض ما
ذكره شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان ابن عمر رضي الله عنهما
روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره
طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على
ان سؤره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر
ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي
ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل
بها لقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان
طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك وذكر شيخ
الاسلام خواهر زاده لو ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه يدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة
اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب في الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه
دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اسقطت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه
كسؤر الكلب لان طواف الكلب حول الابواب لا في داخل الدور والبيوت ولو تحققت من كل وجه
لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما
كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما
باولى من الاخر فبقي مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته
واخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة
فوجب المصير اليه فبقي الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجاسة
في اللعاب فبقي مشكلا فان قيل لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى
كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لم
تثبت لزوال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا
بزوالها لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية
واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم فان قيل هلا
سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسألة الانائين التي مر تقريرها
قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط
عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا واما مسألة الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر
بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجاسة كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال
المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف ولا نقول
وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسألة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان
يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا لو وجد

وعلما ان سؤر الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غير موضع وكذلك عرقه ولبن الاتان فلم تزل الطهارة عند التعارض ووجب ضم التيمم اليه فسمي مشكلا لما قلنا لا انه يعني به الجهل
وكذلك الجواب في الخنثى المشكل
منه

ما مطلقا لا يجب عليه غسل الراس بعدما توضا به وقوله فقلنا ان سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك في
طهوريته لا في طهارته فيرجع وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا
يزول هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور وهو منصوص في غير موضع اي كونه طاهرا منصوص
في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلى فيه اجزته
صلوته وان فحش وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحش وعن
محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب يجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يؤكل لحمه
وعند بعضهم الشك في طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغلب اللعاب عليه
ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا واما لا يتنجس الثوب والعضو به لان اليقين
لا يزول بالشك لا لانه طاهر حقيقة وكان هذا الاختلاف لفظيا لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته
اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته
انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله وكذلك عرقه اي كسؤر الحمار عرقه
في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معرورا
والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهر لمن يركبه وذكر في شرح الجامع
الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله في لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة
رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الامالي وفي رواية لا يمنع
وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفي عنه لمكان الضرورة
فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسده هكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر
في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله ولبن الاتان اي هو طاهر ايضا كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله
فانه نقل عنه ان لبن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس
كذا في المحيط وذكر الامام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وعن
شمس الائمة انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام وليس فيه ضرورة فسمي مشكلا لما قلنا ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار
مشكوك غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون
الشك من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل
سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط لا انه يعني به الجهل اي لا ان يعني بهذه
العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما مر قوله
وكذلك الجواب في الخنثى اي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند
وقوع الاشكال الجواب في الخنثى المشكل ايضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح
به احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل
بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم
فيعطى اقل النصيبين في الميراث اعني نصيب الرجل والمراة لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتاخر عن الرجال
ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا ولا يختنه الرجل ولا المراة لاشتباه حاله بل تشترى له امة تختنه من ماله ان
كان له مال او من بيت المال على ما عرف في كتاب الخنثى والالف فيه للتانيث كما في حبلى وبشرى وكان ينبغي ان يقال الخنثى المشكلة
ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث في ذاته فلم يلحقوا

وكذلك جوابهم في المعتقد وما ذا قلنا في الفرد بيننا جملا لمعارضه وبيننا لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق في محل مبهم توجب الاختيار للوراثة الابهام محلا يحتمل التصرف
محل الملك فيه ولهذا لولاه الاختيار واذا الطلق عيناه لم يبق لم يجد الخيار بالجهل واذا عرفت ركن المعارضه وشرطها وجب ان تبنى عليه كيفيه المخلص عن المعارضه على سبيل
العدم من الاصل وذلك بجهة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما من قبل نفس الحجة فان لا يعتدل الدليلان فلا تقوم
المعارضه مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه ومثل الكتاب او المشهور من السنه يعارضه خبر الواحد لم يدركهما اعتدال الدليلين واصله مذكور لا يخفى واما الحكم فان العائبت
بها او اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
مركاوي

علامة التانيث في وصفه وضميره تغليبا للذكور وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى
قال الشاعر لعمرك ما خناث بني قشير• بنسوان يلدن ولا رجال **قوله** وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا
في المفقود فانه لما تعارض حيوته ومماته وجب تقريرا لاصول بجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حيوته
كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك
ايضا **قوله** ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضه من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال
الصحابه رضي الله عنهم ما اذا وقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامراتيه احدكما طالق او لامتيه
احدكما حرة وما اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل معين ثم نسيه بان قال لاحدى امراتيه انت طالق او لاحدى
امتيه انت حرة ثم نسي المطلقه والمعتقه فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن
الجهل المحض كما في القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كالابتداء لان الايقاع فيما شرع للايقاع اسقط ما كان له في
الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا ومعنى قوله الايراد
الابهام محل يحتمل التصرف اي بعد ما اوقع الطلاق او العتاق مبهما بقي شيء اخر يحتمل التصرف اي الايجاد من قبل
المالك وهو تعيين المحل او معناه بعد ما اوقع اصل الطلاق مبهما بقي محل يحتمل التصرف وهو ذات المراة لان الطلاق
المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فبقي كل واحدة منهما محلا للتصرف فصلح الملك اي بقاء الملك في المحلات دليلا لولاية
الاختيار وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير وفي المسئله الثانيه لا يثبت الخيار لان
الطلاق او العتاق قد نزل في احديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل
الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا ولو جعل له ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها
الى غير محلها كما في تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت لكان فيه صرف
الحقيقه عن جهته الى ما ليس بحجة **قوله** واذا عرفت ركن المعارضه يعني لما علمت ان ركن المعارضه تقابل
الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا وجب ان تبنى عليه اي على ما عرفت كيفيه المخلص عن
التعارض على سبيل العدم اي على وجه بعدمه من الاصل بان نقول لا نسلم ان المعارضه ثابتة لعدم ركنها وهي
المساواة في الحجيه او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما قلنا فما ذكر من بيان حكم المعارضه من
المخلص عنها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص فيها على سبيل المنع مثل المحكم يعارضه المجمل او
المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثله فلا يعارضه قوله الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لانتفاء ركن
المعارضه وهو التساوي في الحجيه ولو استدل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم قوله تعالى واحل
الله البيع لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح ومثل
الكتاب او المشهور من السنه قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحه
الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضا بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة في الحجيه **قوله** واما الحكم فكذا اي ما تطلب المخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضه ان يكون
الحكم الذي يثبته احد الدليلين عين ما ينفيه الاخر ليتحقق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ما ينفيه
احدهما غير ما يثبته الاخر لا يثبت التدافع لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله عز وعلا في سورة
البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصوده سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل جلاله في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان

والغموس داخل في هذا اللغو لان المؤاخذة الثابتة مطلقة وهي في دار الاخرة والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فيمتنع الجمع ويبطل التدافع فلا يصح التركيب للعمل على المعقود
ومثله كثير
مركاوي

٢٠٧

الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والاية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها في
اللغو والغموس ليست بمعقوده فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في
الغموس فائدة اليمين المشروعة بل خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس
اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ رحمه الله والغموس داخل في هذا اللغو اي اللغو المذكور في
المائدة ولم يقل داخلة لتاويل الغموس بالحلف واذا كان كذلك يتحقق التعارض بين الايتين بحسب الظاهرية في
حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانيه تنفيها عنها فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال
المؤاخذة المثبته وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل
فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الاخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الاخرة خلقت للجزاء والمؤاخذة حقا
لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها لمحنة تطهيرا وينعم العاصي استدراجا والمؤاخذات
المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر عنها كلها لصلاحنا فلا يتمحض مؤاخذة
لحق الله تعالى وانما تتمحض مؤاخذة في الاخرة فثبت ان المطلق من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الاخرة
والمؤاخذه المنفيه وهي المذكورة في سورة المائدة في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء
اي المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيكون
الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما في بطل
التدافع ثم الشارح رحمه الله نفى التعارض بطريق اخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الاية الاولى على المؤاخذه بالكفا
لان المؤاخذة المذكورة في الاية الثانيه مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد المذكور في الاية الثانية
على كسب القلب الذي هو القصد لا العقد الذي هو ضد الحل لان العقد تطلق على قصد القلب وعزمه على
الشيء كما تطلق على ربط احد الكلامين بالاخر تقال عقدت على كذا اي عزمت واعتقدت كذا اي قصدت ومنه
العقيدة للعزيمه قال الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى• فصاح ونادى انني غير فاعل• وقوله تعالى
بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التاويل داخلة في
العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة والدليل على صحة هذا التاويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير
شرط حنث فقال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وقال تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ولم يقل اذا حنثتم
ولا يجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس فصار حاصل كلامه ان معنى الايتين واحد وهو نفي الكفارة عن
اللغو واثباتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح
ان يحمل البعض على البعض اي يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه
تعطيل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة
ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقه من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط
احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر او
ارتباط الكلام بمحل الحكم انه كان الكلام واصلا وعزيمة القلب لا يرتبط بشيء لانها لا توجب حكما الا انها
سبب العقد فانه تعقد تقليبه ثم يتكلم بلسانه فاطلق عليها اسم العقد فكان مجازا يوضحه ان الاية
قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف
على ما يوافق القراءة الاخرى حرى وفيه رعاية الحقيقه وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد وذكر الشيخ

لا يقال ايجاب المؤاخذة يكفي في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان مركان دليلا على كون المنفي في صدر الاية في الدنيا ايضا لانا نقول ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون المنفي في سباق تلك الاية في العقبى ايضا فبطل التوفيق المذكور بانا نقول للغو تفسيران احدهما ضد العقد وهو المراد في الاية الثانية لقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيكون مقابلا للغموس وثانيهما السهو وهو كل كلام على خلاف قصده وهو المراد في الاية الاولى لقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون مقابلا للغموس فلا يبطل التوفيق تامل

الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى نفي المواخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المواخذة بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص دون ضرب النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا يجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ رحمه الله اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو لتمكينه ايراده في هذا الفصل وقوله لان المواخذة متصل بقوله سقط التعارض او يتعلق بمحذوف ونحوه ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين بناء على الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المواخذة الى لفع قوله واما الحال اى دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف يقتضي ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المراة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد والشافعي وزفر رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيثبت التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان يحمل كل واحد من القراءتين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض لان انقطاع بيقين وحرمة القربان ثبتت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى الاذى بقوله عز اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فبعد الانقطاع على اكثر مدة الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدي الى جعل الطهر الذي هو ضد الحيض حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض او يؤدي الى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهي الاذى وكلاهما فاسد ويحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على ما دون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لتوهم ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه وقد اقامت الصحابة رضي الله عنهم الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناها على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراءتين اى حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال قلنا لما سلمنا ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله تعالى تكبر وتعظم ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وقد نقل عن طاووس ومجاهد انه معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة كراغ عين المعاني فان قيل يلزم مما ذكر الجمع بين المعنيين المختلفين فان التطهر حقيقة في الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة فهو اثبات العموم للمشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان المعنيين اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن فاذا هو

بانه في كل قراءة وارادة المعنيين المختلفين من لفظ واحد غير جائز ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المختلفين لانا نقول جميع القراءات المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع في كل قراءة قلت لا يلزم الجمع لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال في حالة اختيار التشديد ليس له معنى اخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان اولا يتقاربان فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد وهو نظير قوله تعالى من بعد غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قراءة غلبت على المجهول اى غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدي على قراءة غلبت على المعروف اى غلبوا هم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالين كما بينا وذكر في شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة لان الغالب في النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة النساء هن ناقصات العقل والدين ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احداهن في الشهر ستا او سبعا وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جملتهن بما ذكر يدل ان ذلك هو الغالب في جملتهن والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب يدل ان المراد من الآية هو النهي عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القراءتين جميعا اما القراءة بالتشديد فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فكذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال قوله وكذلك قوله تعالى اى وكما ان القراءتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القراءتان في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان اذ الخفض معطوف على الراس يقتضي وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الروافض وبالنصب معطوف على الوجه يوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فتعارضتا ظاهرا فتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب قوله وهو ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض لا على الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم فقال نزوج ذلك اى حمل قراءة الخفض على المسح بالخف فان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصح اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فصح اضافة المسح الى الرجلين وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهي ان المسح لو اضيف الى الخف بان قيل فامسحوا برؤسكم وخفافكم لاوهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل وارادة الخف ازالة ذلك الوهم وما ذكره الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا بالكتاب لكان مغيا الى الكعبين كالغسل وما قيل يحتمل انه كان مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة ونفي اصل المسح لا يخلو عن ضعف لان النسخ انما ثبت بالنقل ولم ينقل

... ولو كان الحاظر اولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ فاذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المبيح اولى

منه كذا في

على احد من السلف انه كان معيبا ثم نهي ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ناسخا بالكتاب لما استقام وهذا الكلام منه ثم عند هؤلاء القراءة بالخفض وان كانت معطوفة على الراس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشاكلة وهي ان تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وقول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وللتقارب بين الفعلين اذ كل واحد منهما امساس العضو بالماء والمتوضي لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت وقال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازالة للغبار عنها لكرامتها عليه **ولا يقال** فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الغسل **لانا نقول** انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله تعالى وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما **فان قيل** اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح **قلنا** هي التحذير عن الاسراف المكروه فان الرجل مظنة للاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا ليمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشاف **قوله** وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عليه على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف نعمل الآخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فدعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكر على رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم **قوله** واما الذي ثبت دلالة اي اخره اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين نعقد كل واحد منهما على المولية ولا نعلم تقدم احدهما انهما يبطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا تعارض احد الخبرين الحظر والآخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة والثاني الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط وعند نا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى جواريه ثم نسيها يحرم عليه وطي جميعهن بالاتفاق ترجيحا للحرمة ولما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخا لانا نعلم انهما وردا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال او معناه ان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تأخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضية والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل **قوله** وهذا اي جعل الحاظر ناسخا للمبيح

بناء على ما اختلف العلماء في الاشياء التي يحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي رحمهم الله الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ما شاء من المطعومات والية اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى ياكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي وهو قول الحي على الجبائي وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى ان من لم يبلغه الدعوة الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان وقال الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له في معرفة هذا القسم يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا قدر ما يحتاج اليه للبقاء وجه القول الاول انه تعالى غني على الحقيقة جواد على الاطلاق والغني الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا لمكان فيه ضرر فيكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فبقي على الاباحة ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحد منهما فلا حكم فيها بحظر ولا اباحة ثم الشيخ بعد اختيار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في الاصل ووضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلائق ولم يكلفوا بشيء ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان فان اول البشر آدم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فدعا بالامر والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعي وان فتر بحيث يحتاج الى تجديد التطرية كما قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اي وما من امة فيما مضى من الايام منذر واذا كان كذلك نعود القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذي بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشيا بالشرائع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فبقي الى ان ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لا انها اصل على الاطلاق وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعد ما وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة ولو تأمل ما ذكر في شرح التأويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن نشأ في شاهق جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء من شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا

على تقدير حصولها وذكر ابو اليسر رحمه الله في اخر هذه المسألة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة
ويباح اخرى فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل
الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال
على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا والا
نفس والاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة
لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعا **قوله** وذلك اي ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روي
عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها انه اهدي لها ضب فسألت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام اتطعمين ما لا
تأكلين دل انه عليه السلام كرهه لحرمته اذ لو لم تكن كراهيته الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة
الانصاري بقوله عليه السلام اطعموها الاسارى وما روي عن عبد الرحمن بن حسنة انه قال نزلنا ارضا كثيرة
الضباب واصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور تغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا
فقلنا ضباب اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب الارض واني اخشى ان تكون هذه
فاكفئوها وروي انه عليه السلام اباحه وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام سئل عن الضب قال
لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآكلين ابو بكر رضي الله عنه ورسول الله صلى الله
عليه وسلم كان ينظر اليه ويضحك فنحن رجحنا المحرم على المبيح وحملنا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم
وحرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها كما بينا في مسألة السؤر فعملنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيح وكذلك
الضبع اي وكالضب او الحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تعارضا فالمبيح حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما
انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال نعم والمحرم حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب
من السباع وكل ذي مخلب من الطيور فرجحنا المحرم لما ذكرنا وحديث جابر رضي الله عنه ان صح فمحمول على
الابتداء وما يجري مجرى ذلك اي مجرى ما ذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة **قوله** واختلف
مشايخنا الى اخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
كما اشير اليه في الكتاب فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا
على قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل لانه
يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شيء
عليه فيترجح المثبت ولان المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس اولى من التأكيد وقال
عيسى بن ابان رحمه الله والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات
ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي وحاصل ما ذكرنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها
خمس مسائل احداها مسألة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها خيار فسخ النكاح اذا كان

زوجها

زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها
حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو ايسرت والزوج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه
ليس بكفء لها بعد العتق ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق بالرجال
فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها والاصل فيه حديث بريرة فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها
ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروي عن ابراهيم
عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت فالنص الاول ناف لانه مبقي على الامر
الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية
واصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسألة والثانية مسألة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطء حرام
بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع له فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في
شراء الصيد للمحرم وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطء او قاصرا كاللمس
والقبلة وليس في العقد ارتفاق فلا يحرم كشراء الجارية والطيب واللباس والاصل فيه حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه عليه السلام
تزوجها وهو حلال بسرف اي خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا
قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا رحمهم الله اخذوا فيها بالنافي وسرف
بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب وفي الصحاح وسرف اسم موضع وعن المستغفري سرف على
راس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس رضي الله
عنهما الى سرف ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه قوله واتفقت الروايات جواب عما
قال ابو الحسن ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا عملا منهم بالمثبت
لا بالنافي فقال واتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام
فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري والثالثة مسألة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج
احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي لا تقع وقد
روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه ورضي عنها هاجرت من
مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول وروى
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل
على امر عارض فاخذ علماؤنا رحمهم الله بالمثبت دون النافي والرابعة مسألة كتاب الاستحسان فالمخبر
بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي
دون المثبت والخامسة مسألة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح
فرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة
هي الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الحاجز ما ذكر في الكتاب مما يعرف بدليله اي
يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب

ولو لم يسمع ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع
الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله [illegible]
قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت الفرقة وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء [illegible] قبلت الشهادة على محض النفي لان [illegible] طريق العلم به ظاهر [illegible]
المتكلم انما يسمع [illegible] العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد [illegible] الاثبات [illegible] لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا تقبل فيه
خبر المخبر في مقابلة الاثبات [illegible] الداعي الى التزكية في الحقيقة [illegible] على ما يجرح عدالته [illegible]

الذي ليس بدليل او شبهة حال اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
قوله وذلك اي النفي الذي هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير ولعان امرأة قالت
للقاضي اني سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا اخر فقلت النصارى
يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله مقال النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامي وقالت المرأة كذب
فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة لا يكون موجبة للفرقة
يكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما لو قالت اني سمعته يقول المسيح ابن الله فقال
الزوج انما اردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث بانت منه امرأته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به
فان ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه فان شهد الشهود للمرأة انا سمعناه
يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين قولهم لم نسمع وبين قول الزوج
قلت قالت النصارى كذا لانه يجوز ان يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام وان قالوا نشهد
انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول
فيما يبطل شهادة الشهود وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم
لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دليلا لانه لا كلام
وذكر في شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق من اثبات
وهو نظير شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لا نعلم له وارثا غيره يوضحه ان قولهم لم يقل
شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعي من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى
لو قال الشهود لا ندري قال ذلك او لم يقل الا انا لم نسمع منه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج
ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة في ضميره لا في كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما
لم يسمعوا ذلك منه فالقاضي لم يسمع ايضا وكذلك في الطلاق اي ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء
الزوج الاستثناء في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت
المرأة الاستثناء فالقول قوله فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع نفيا لاستثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق
او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله وان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان
القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البدل
او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير الكبير لشمس الائمة مع الزيادة ان يسمع من
الرجل نغمة ولا يفهم ما يقول **قوله** وما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه اي فيه خبر المخبر
في مقابلة الاثبات لانه خبر لا عن دليل موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل موجب
له ولان السامع والمخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون
هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعي الى التزكية في الحقيقة
هو ان لم يقف المزكي منه اي من الشاهد على ما يجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ
لا طريق للمزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل
يوجب العلم بها والجرح يعتمد الحقيقة اي الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى
والقلة في قوله وقيما يوقف عبارة عن العدم بطريق المجاز اي لا يوقف وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية
مذهب عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح اما ان يعين السبب او لا فان عين

فاما

ولو كان امرا [illegible] يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال [illegible]
[illegible] كان مثل المثبت في التعارض [illegible] نكاح ميمونة [illegible] الاحرام [illegible] فصار
مثل الاثبات في المعرفة فوقع التعارض فيه فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما سقط به التعارض في نفس الحجة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان

فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفيه بطريق يقيني ام لا فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق
يقيني مثل ان يقول الجارح انه قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قد رأيته حيا بعد
ذلك او يقول الجارح انه شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له في جميع ذلك اليوم فلم يشرب
فلا شك انهما يتعارضان ويرجح احدهما على الاخر ببعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه
اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها او ما نفاها يقينا فوجب تقديمه وينبغي ان يكون مذهبنا هكذا
ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح **قوله** ودونه ما يسقط به التعارض
في نفس الحجة وهو كون احدهما نفيا والاخر اثباتا يعني لا يقال احدهما نفي والاخر اثبات والنفي مبني على عدم الدليل
فلا يعارض الاثبات لان هذا النفي مثبت بالدليل فصار مثل الاثبات وهو ان يجعل اي الوجه الى اسباب
الترجيح ان يجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في
شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط يدل على قلة الوهم والغلط والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما
روي عن جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك
يعني في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجها اياها العباس بن المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاثا
فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله عليه السلام
من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله عليه السلام ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم
فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله وخلف ابا رافع مولاه على
ميمونة رضي الله عنها حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله عليه السلام هنالك هكذا في معرفة الصحابة للمستغفري
وشرح الآثار للطحاوي وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما تدري يزيد بن الاصم اعرابي
بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس ولم ينكر عليه الزهري قال ابو جعفر في شرح الآثار والذين رووا انه
رسول الله عليه السلام تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد
وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء يحتج برواياتهم وارائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن
دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح وهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روي عن عائشة ما يوافق
رواية ابن عباس رضي الله عنه وروى ذلك عنها من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق وكل
هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبت والفقه والامانة
وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف بالشان وهو يروي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال قلنا الرسول
قد يغيب عند العقد اما الولي فلا والعباس رضي الله عنه ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه وما روي
عن ميمونة رضي الله عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان يكتمها **قوله**
وحديث بريرة وزينب لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال اي خبر النافي في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها
عبد وانه عليه السلام رد زينب رضي الله عنها بالنكاح بناء على ظاهر الحال اي على استصحاب الحال لا على دليل موجب
للعلم فان من روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية ومن
روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه
قد عرف النكاح بينهما فاما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان
الاثبات اولى لابتنائه على دليل موجب للعلم مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة
النكاح الاول اي انها كانت منكوحته قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره ثم انهم قالوا خبر العتق به

وسئلة الماء والطعام والشراب مرض لو وجد لعله للطهارة الماء التي استقصي لمعرفه في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب اللحم ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يعلم
علة فعلم ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد في سائل الماء والطعام والشراب بقول الاثنين اولى لان القلب يشهد بذلك لمزية في الصدق
الا انه اجلاء السلف لانهم لم يرجحوا بزيادة العدد
من كتاب

في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواه عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنهم
وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من
وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى لزيادة يقين في المسموع عند عدم الحجاب والجواب عنه ان التيقن
فيما قلنا اكثر لاستناده الى الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روي انه كان عبدا وانه كان حرا
جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقا
والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة
حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل
على عدم الحكم وقوله ولو كان حرا لم يخيرها رسول الله من كلام عائشة ويجوز ان يكون من كلام عروة فلا يدل ذلك على
انتفاء الخيار عند الحرية ومسئلة الماء اي النوع في مسئلة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه
اذا اخذ الماء من واد جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب
للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب **قوله** ومن الناس من رجح
بفضل عدد في الرواة لا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواة اكثر من رواة الاخر عند عامة اصحابنا وهو
قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا
وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة
نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد
لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة لما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع
ولهذا رجح محمد في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او حل الطعام
والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا ونوقع ان في باب الشهادة يرجح
خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان حجة لطمأنينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة
الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء
فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة فانها لا يترجح بكثرة العدد
لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته
فان المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول
الاثنين حجة فكان العمل به واجبا اما هاهنا فالمخبر لا يخبر عن معاينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء
هذا هو الفرق بين المسئلتين كما ذكره ابو اليسر **ولقائل** ان يقول المخبر هاهنا يخبر عن معاينة ايضا فانه يخبر عن
سماعه من الرسول عليه السلم او عن غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فيسع ان يرجح خبر الاثنين على الواحد
والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل
العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذ
بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين فصار اليه محمد وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهم الله قال والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال تعالى ما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا
بكثرة العدد في الاخبار الآحاد بالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم اراد لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق واحد
والاخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوي الاصل واحدا فهذا لا نقول به احد وذكر في الميزان

خبر المثنى م

العدد من باب م

وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الاخبار ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد فاما في العدد فان خبر الذكرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما في مسئلة الماء
الا انه متروك باجماع السلف رضوان الله عليهم اجمعين ومن الحجج بجملتها كمال البيان فوجب الحاقه بها وهذا باب البيان
من كتاب

لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواته اقل كان متاخرا فيكون ناسخا
لذلك وهذا المعنى لا يرتفع بكثرة الرواة **قوله** وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن
اعتبارهم الخبر بالشهادة فان خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار فقال
وكما لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت في
باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين ولم يجب
الترجيح بهما في رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار
بالشهادة غير مستقيم قال شمس الائمة ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان في رواية الاخبار
يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر
المثنى وخبر الاربعة وانما كان يظهر التفاوت بينها في الشهادات حتى تثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة
الاثنين وهو الزنا وكذلك طمأنينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين
وبين شهادة الاربعة في الاموال ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم نعلم المساواة بينهما من كل
وجه **قوله** ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد يعني انهم كانوا يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يثبت في الافراد
حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العدد
بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة
تامة دون خبر العبدين والمرأتين فيترجح كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة كما في مسئلة الماء يعني اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على
العكس يتحقق التعارض ويعمل باكبر رأيه لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك
سواء فيتحقق المعارضة فيصير الى الترجيح باكبر الرأي وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الاخر
حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح
قول الحرين نص عليه في المبسوط واذا ثبت ترجيح الحرين في مسئلة الماء ثبت في الاخبار ايضا ثم انهم لم يسلموا ذلك
في العدد لا يتم الالزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم ليتم الالزام فقال الا ان هذا اي ما ذكروا من ترجيح
خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان في المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا بالاخبار
الاحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الفقه واما ترجيح خبر
المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد
فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة **قوله**
وهذه الحجج بجملتها اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما والسنة بجميع انواعها
من المتواتر والمشهور والاحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيانه اما بيان وجه التقرير او التغيير فوجب الحاق
باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة وهذا الذي شرع فيه باب البيان والله اعلم بالصواب



تم النصف الاول من كشف الاسرار في شرح البزدوي في اواخر ربيع الاخر سنة تسع وثمانين وسبعمائة
على يد العبد المستغفر من ذنبه الحاج لعين محمود الحافظ الخوارزمي غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير البرية محمد واله وصحبه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل
اللهم بحرمة محمد واله اغفر لمن استغفر لكاتبه

الطراري المدعي شهود م

المجلد الثاني من كشف البزدوي

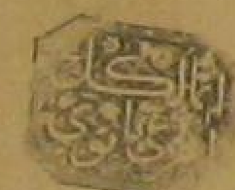






باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى
علمه البيان اى الكلام الذى يبين به ما فى قلبه وما يحتاج اليه من امور دينه ودنياه وينفصل به عن
سائر الحيوانات قال الامام نجم الدين رحمه الله فى التيسير ويدخل فى البيان الكتابة والاشارة وما
يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة هذا بيان
اى هذا الذى ذكرت من سنتى فى الماضين ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب او القران
فصل الحق من الباطل وقال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه اى اذا قراه جبرئيل عليك
بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقروا عليك فاقراه حينئذ ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرائعه
وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحى حتى تقراه والمراد بهذا اى بما ذكرنا
من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشىء والمبين له فاصل بينه وبين ما لبس منه وقد يستعمل
هذا اى لفظ البيان مجاورا وغير مجاور الى متعديا كما بينا وغير متعد كما سنبينه وكان البيان مصدر
الثلاثى المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذى هو مصدر الثلاثى لازم والذى
هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم فى المثل قد بين الصبح لذى
عينين اى بان واما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل فى الظهور ليبنى عليه
قوله والمراد به اى بالبيان فى هذا الباب اى فيما نحن بصدده من تقسيم البيان او فى هذا النوع المسمى
باصول الفقه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى معناه ظهور المراد للمخاطب
والعلم بالامر الذى حصل له عند الخطاب لانه اصله للظهور تعالى ان هذا المعنى لى بيانا اى ظهر
واتضح وبان الهلال اى ظهر وانكشف ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال
بين فلان كذا بيانا نفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار
وكذا فى التنزيل الذى هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا وقول النبى عليه السلام ان من
البيان لسحرا يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا قال الجوهرى والبيان الفصاحة واللسن
ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولى ومن جعله بمعنى
الظهور دون الاظهار يلزمه القول بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتامل فى النصوص ولا يجب
الايمان على من لا يتامل فى الايات الدالة فلم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد
منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة ع قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مامورا
بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه
فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما
للبيان فى حق الناس كلهم قوله عليه السلم ان من البيان لسحرا عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قدم رجلان
من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا وان



من الشعر لحكمة قيل معنى تسميته بالسحر ان بالسحر يستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح يستمال
القلوب وكان فى السحر اراءة ما ليس بحق فى صورة الحق فكذا فى الفصاحة والبيان اراءة المعنى
الذى ليس بمتبين فى لباس المعنى الذى هو متبين والاوجه ان يقال السحر فى زعمهم هو الاتيان بشىء
يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع مساواتهم من اتى به فى اسباب القدرة والات
الفعل والبيان الفصيح قد يبلغ فى الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان
بمثله مع تساوى الكل فى اسباب التكلم والات النطق فيسمى سحرا ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع
فى الكلام والتكلف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر فى كلامهم الصرف
وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله
وان كان غير حق وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره
وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله وان من الشعر
لحكمة على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا فى شرح السنة وذكر بعض الاصوليين ان البيان عبارة
عن امر متعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين تعالى بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام به
والدليل محصل للعلم فههنا امور ثلاثة اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من
الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعانى الثلاثة فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو
فعل المبين كابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى قال هو اخراج الشىء من الاشكال الى التجلى واعترض
عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل
فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا وبان لفظ البيان اظهر من هذا
التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل
اى يجعله بمعنى الظهور كابى بكر الدقاق وابى بكر عبد الله البصرى قال هو العلم الذى يتبين به
المعلوم فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر
الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه
وعبارة بعضهم هو الادلة التى يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره
واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور
وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلى ويقال
بينه له ولكن لم يتبين وعلى هذا بيان الشىء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل
ومبين ولكن غلب استعماله فى الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على
المقاصد قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه
بفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه
يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وذكر الشيخ الامام ابو القاسم السمرقندى رحمه الله ان البيان
هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمى القران بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه
بيان المجمل واشار شمس الائمة فى فصل بيان التغيير فى اثناء الكلام الى صحة مقال حد البيان غير حقه
النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا والله
اساد الشيخ رحمه الله ايضا فى الباب الذى يلى هذا الباب بهذا حاصل ما قيل فى تعريف البيان فعليك باعتبار

جه عندك من التعريفات **قوله** بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة فهى خمسة اقسام اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الوجوه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى اخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل وقوله كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله عليم حكيم ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص فانه اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص ومثله اى مثل ما ذكرنا فى كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وهو نظير الحقيقة التى تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل الاستعمال فى غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه فى مشيه ويقال ايضا فلان يطير بهمته فكان قوله تعالى يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذكر فى الكشاف ان معنى زيادة قوله فى الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض من ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول الرجل لامراته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان فى الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به فى الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذا قوله انت حر موجبه العتق عن الرق فى الشرع ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والعمل ويستعمل فى الخلوص يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اى خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى الكرم يقال رجل حر اى كريم والحرة الكريمة وناقة حرة اى كريمة وسحابة حرة اى كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها **قوله** واما بيان التفسير فبيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفى وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور فى الكتاب بيان المشترك والمجمل ونحوهما مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه مجمل فى حق مقدار ما يجب به القطع وفى حق المحل فانه لا نعلم انه يجب من الابط او من المرافق او من الزند ونحو ذلك مثل اية الربوا ثم لحقه اى كل واحد من هذه الايات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وبالكتاب الذى امر كتابته لعمرو بن حزم وغير ذلك والنصاب فى السرقة بقوله عليه السلام لا قطع فيما دون ثمن المجن او لا قطع فى اقل من عشرة دراهم ومحل القطع بقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند والربوا بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل وذلك اى مثاله من مسائل الفقه قول الرجل لامراته انت بائن او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير فان البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعانى فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة وكذا اذا قال لفلان على الف درهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقرونة فى اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيرا له **قوله** ويصح هذا اى بيان التفسير موصولا ومفصولا لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال فاما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائى وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحق المروزى وابى بكر الصيرفى والقاضى ابى حامد وذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله ذهبوا اليه فكان الشيخ يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان ما فيه خفاء متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقر ان لفلان عليه شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقبل قوله فى قولهم جميعا وكذا لو قال لامراته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب احتج من ابى جواز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس فى الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلى فلا يجوز وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان فى الحال لحسن خطاب العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان فى الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربى بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما فى الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شئ عليه او نهيه عن شئ وفى الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعانى لانهم قالوا المعتبر فى حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا يفيده هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينبغى ان يحسن خطاب العربى بالزنجية لان العربى اذا عرف حكمة الزنجى المخاطب علم انه اراد بخطابه شيئا ما اما الامر او النهى او غيرهما وقد اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا ان الفرق باطل وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تاخيره لان تاخيره لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فى الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تاخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن اداؤها فى الحال **وتمسك** من جوز تاخيره بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه

ثم ان علينا بيانه وعده البيان بكله ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل اللغة
فيدل ذلك على جواز تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده **فان قيل** يجوز ان يكون المراد من
البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التاويل بدليل ان الضمير في قوله تعالى بيانه راجع الى جميع
المذكور وهو القران ومعلوم ان جميع القران لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون
البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل **قلنا** قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه امر للنبي عليه السلام
باتباع قرانه وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله فاذا
قراناه هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتاخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة
كون الشيء سابقا على نفسه ولان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما
هو المراد به في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به
فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا من بيانه صح باعتبار اعتقاد
الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا
لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وليس هو كخطاب العربي بالزنجية
ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر او نهي او خبر فاما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك
فيمكن من معرفة ما يفيده الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر او نهي او خبر ويعرف في مجموع ما وضع له
الاسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفترقان وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في
كلام الناس فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا
القدر ولهذا وضعت في اللغة الفاظ مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة وايضا قد يحسن من الملك
ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه وانا اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما تعمله ويحسن
من المولى ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما ابينه لك غداة
الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق
اللفظ المجمل والمشترك من غير بيان في الحال لتفيد وجوب اعتقاد الحقية وصيرورة المخاطب به
مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك **قوله** واختلفوا في تخصيص العام
لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي
لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة
يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا وذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر
استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد به المعين والمراد بعدم جواز التخصيص
انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض
مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه
بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور وهو
احتمال الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا
لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق
القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكن القول بكونه موجبا للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد

الباقية بالتعليل سواء اي العام الذي لم يلحقه الخصوص والذي لحقه الخصوص **قوله** لان البيان
المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن
الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان
الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو بمعنى او ولان
البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر والنصوص المعربة عن
الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال
موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام قال شمس الائمة
بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان
الملتحق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا
وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص
وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء
والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا وما ليس ببيان
خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي جعل شمس الائمة الاستثناء
بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل
كما سيأتي لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة لا النسخ لانه
لا يصح الا متراخيا بالاتفاق والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل
بعد ما يتغير عن اصله ينقلب تصرفا اخر وفي التغيير لا ينقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما
بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرفا يمينا على ما عرف **وقوله** الا ترى
توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص بقي موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل
التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لما بقي موجبا
كالتعليق بالشرط او معناه ان العام بعد التخصيص بقي على العموم الذي هو اصله حتى اوجب الحكم في
الافراد الباقية لعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لما بقي كذلك او معناه انه كان يوجب الحكم في الا
بطريق القطع وبعد التخصيص بقي على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف
بناء على الاختلاف في موجب العام والحجة بطريق الابتداء لمن ابى جواز تاخير التخصيص ان العموم خطاب
لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني باطل
لانه اذا لم يقصد افهامنا لم يقصد كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا
ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا
لنا في الحال لكان اغراء بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب
قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذ الفائدة في الخطاب
ليست الا افهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد به ان
نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد
اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يثبت التخصيص متصلا بالعموم

او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير بيان الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء
باعتقاد غير الحق وهذا بخلاف تاخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لا ظاهر له ليؤدي تاخير البيان
فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان اذا لم يقترن بقوله تعالى اقتلوا المشركين اقتضى بعمومه
وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب قتل اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان
لم يقترن البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اقتضى وجوب فعل في نفسه ووجوب شيء في الجملة
وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا قال شمس الائمة لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته
لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويز تاخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول
بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل
ما دام في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التابيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد
لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التابيد
فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى
وتمسك من جوز تاخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها منها قوله تعالى واذ
قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تمسكوا به بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو
ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه
في باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص
لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ
بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل
الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخيا والدليل على ان الامر كان مطلقا ولا بقرة
مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى اي بقرة كانت
فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روي عن النبي عليه السلام فدل ان الامر
الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد ولان استقصاءهم في السؤال صار سببا
لتغليظ الامر عليهم والله قال عامة اهل التفسير والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم ان الله تعالى امر بذبح
بقرة معينة غير منكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تاخير بيان ما له ظاهر والدليل
على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع
انها بقرة لا ذلول ولو كانت نكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية بقرة كانت وانهم لم
يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكليفهم بامور متجددة غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك
الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع
فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان
مطابقا للمامور به اولا المدلول عليه بقوله تعالى تذبحوا اي البقرة المامور ذبحها المذكورة الا ترى انهم
لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى القول
بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اي الى

البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر في الابتداء لاي بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك
عند سؤالهم لا انه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سالوا بيان تلك البقرة بقولهم
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي يبين لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها
بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روي من الخبر فمن اخبار الاحاد وهو لظاهره اثبات
البداء في حكم الله تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى اي بقرة لاجزأتهم يقتضي ان مراد الله تعالى
المطلق وظاهر قوله ولكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا ثم نحن
ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ الاطلاق كما يشعر به كلام الشيخ فلا حاجة
الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل او اعتقاد
ما لا سبيل لنا الى معرفته كما في تاخير بيان تخصيص فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان
به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا
اجماليا مقارنا ثم تاخر البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتاخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا
ومنها قوله تعالى فاسلك فيها اي ادخل في السفينة يقال سلكه فيه سلكا وسلك سلوكا من كل زوجين
اثنين اي من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اي من كل زوجين
من اجناس الحيوان اثنين ذكرا وانثى لئلا ينقطع نسلها بالغرق واهلك عطف على زوجين او على
اثنين يعني ادخل فيها نساءك واولادك ووجه التمسك ان الاهل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال
نوح عليه السلام رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق اراد به كنعان وقد لحقه خصوص بقوله تعالى
انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم لحوق
التخصيص المتراخي به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اي
سبق وعدي اهلاكه فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امراته واعلة وابنه كنعان وكانا كافرين
والثاني ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد
اهل النسبة فسال خلاصه انه بناء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين لا
اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد النجاة وتاخير بيان المشترك
جائز وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد باهلاك الكفار
كان منهيا عن الكلام فيهم بقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله تعالى الا من
سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح عليه السلام سؤال خلاص ابنه بقوله رب ان ابني من
اهلي فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا
عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اي السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اي عن النار
مبعدون فاجاب بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واولئك
لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان

واتى بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام فخرج منه آل لوط على مرادنا وهذا الفاعر صحيح للدراسة كان متصلا به اما في هذه الآية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثنا واضح وقال في هذه الآية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته
مركودي

فيهم من تعبّد عيسى والملائكة فلم تكن الكلام متناولا لهم **ولا يقال** لو لم يدخلوا لما اورده ابن الزبعرى
نقضا على الآية وهو من الفصحاء ولردّ الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يسكت عن تخطيته **لانا نقول** لعل
سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل او محتمله فيه مجازا كما استعملت في قوله
تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد وقد اتفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلا
الا انه اخطا لانها ظاهر فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة واما عدم ردّ الرسول
عليه السلام فغير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادًّا عليه ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب ولئن سلمنا انه عم
سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعنّت القوم ومجادلتهم بالباطل بعد تبيّن الحق لهم وعلمهم
بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا بقوله تعالى
واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم بيّن الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى الآية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حَسُن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنّت
وهو نظير انتقال ابراهيم عليه الصلوة والسلم في محاجة اللعين عن التمسك بالاحيا والاماتة الى قوله تعالى
ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لتعنّت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدًا للحجة
الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا
انه تخصيص حقيقة **ومنها** اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط
بقوله تعالى ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهي سدوم والاهل عام
يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلم ان فيها لوطا ثم خص
منه لوط واهله بعد ما قال ابراهيم عليه السلم ان فيها لوطا بقولهم لننجينّه واهله فدل على جواز انفصال
المخصص عن العام **قال** الشيخ رحمه الله وهذا اي احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة
لاتصال البيان اي الدليل المخصص به اي بهذا العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اي كافرين وفي مثل
هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا
استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امراته وهو معنى قوله وهذا استثنا واضح
وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في اية اخرى وهي قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا
آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته ثبت ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا هنا اكتفاء
بالاشارة المدرجة في التعليل والاستثنا الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام
فاختلف بذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط
وحدهم فانهم لم يجرموا وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة
ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى
المرمى في انه في معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم وعلى تقدير
الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا
يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب كما في الوجه الاول وقوله تعالى انا لمنجوهم في المنقطع جار مجرى
خبر لكن في الاتصال بآل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون وفي المتصل كلام مستانف كان ابراهيم عليه السلم
قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم والاستثنا الثاني من الضمير المجرور في لمنجوهم لا من الاستثنا الاول

كافرين

عن ابراهيم اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب ارني كيف تحي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى
انه خص منه بعض قرابة النبي صلى الله عليه وسلم بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم وهذا عندنا وصل بيان المجمل لان القربى مجمل
مركودي

لان الاستثنا من الاستثنا انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط الا امراته كما
اتحد الحكم في قول المقر لفلان علي عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما فاما في الآية فقد اختلف الحكمان لان
الا آل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والا امراته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من استثناء **قوله**
غير ان جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط عليه السلم لما كان لقول ابراهيم
عليه السلم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا عليه السلام ليس من
المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام
كما في تخصيص جبريل وميكائيل عليهما السلم بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الآية وكما في تخصيص
اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات او خوفا من ان
يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية خاصا فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما
في قصة اصحاب السبت وقد يعمّ الكل على ما قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة
فيكون جزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن
زنا ولم يتب يقام عليه الحد جزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحدّ ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل
عليه السلم ان يتبيّن له ان عذاب اهل تلك القرية من اي الطريقين وان يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام
يبتلى به وذكر ابو اليسر رحمه الله في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلم ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله تعالى
على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلم وذكر في المطلع ان قول ابراهيم للرسل ان فيها لوطا ليس
اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علّلوا
اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط عليه السلم من ظلمهم شفقة عليه وتحزنا لاخيه المسلم وتشمرا الى
نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم نحن اعلم بمن فيها يعنون بالبرئ والظالم منهم
لننجينه واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها
لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا وذلك اي سوال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت
المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سواله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة
اطمينان القلب بالمعاينة **ومنها** قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الى قوله تعالى ولذي القربى اي جعل
نصيبا من الخمس لذوي القربى ولفظ القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول عليه السلم ثم تاخر خصوصه
الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فدل على جواز تاخير التخصيص
واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي عليه السلم والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو
ولكل عقب ونسل الا لعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني
هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان رضي الله عنه وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن
ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم رضي الله عنه وهو من بني نوفل فانه
جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا اما لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله
فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلم انهم لم يزالوا
معي هكذا وشبّك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام فتبيّن ان المراد من ذوي
القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متاخر **فقال** الشيخ رحمه الله هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل
تخصيص العام وذلك لان القربى يحتمل قرب القرابة وقرب النصرة اي نصرة الشعب والوادي على ما عرف في موضعه

ان الله تعالى

وكان الحديث بيانا انه ليس المراد به قرابة النصرة لا قرابة القرابة والجاهلية ليس القرابة بعالي ولا غير النسب بساواة وجوها من النسب مختلفة والله اعلم باب بيان التغيير
ما اسمه الامام لم بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء
من تقديره

فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة وتاخير بيان المجمل
جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فاما لو حملنا لفظ القربى على قربى
النصرة وهو يحتمل النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم
قربى النسب الذي هو موضوعه لا غير ثم اشار في اخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين
بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة يعني ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا
لان القربى يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من
يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بني ادم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم
اذ لا نعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء
بل هو بيان المراد بالعام الذي تعذر العمل بعمومه وهو في حكم المجمل فيجوز تاخيره فهذا بيان النصوص
المذكورة في الكتاب وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه امر بالاتباع
وضمن البيان متراخيا متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الالفاظ لانه تكليف ما ليس في
الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه متراخيا وكذلك نص المواريث
عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا
يتوارث اهل ملتين شتى وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية
يوصى بها او دين ثم خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول عليه السلام متراخيا وكذلك النبي عليه السلام
نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي الاكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق
ببيان متاخر وهو خبر العرايا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القران القراءة على ما
قيل اي اذا قراه جبريل عليك بامرنا فاقراه على اثره ثم ان اشكل عليك شيء من معانيه فعلينا بيانه واذا
كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتاخير بيانه جائز كما مر ثانيه قال شمس الائمة رحمه الله
المراد من قوله تعالى ان علينا بيانه ليس جميع ما في القران بالاتفاق فان البيان من القران ايضا فيؤدي
هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى ما لا يتناهى وانما المراد بعض ما في القران وهو المجمل الذي
يكون بيانه تفسيرا له ونحن نجوز تاخير البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به
فاذا تاخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة وعن الثاني والثالث
ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل
النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر والمشهور فيجوز النسخ
به وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم
والله تعالى اعلم باب بيان التغيير اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام
الاول قوله وانما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا اي ينحصر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح
مفصولا واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل
ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم رحمهم الله من فقهاء الامصار والحاصل ان اتصال
الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من
الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او

٢١٩

عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا
عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا وفي بعض
الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا
ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر
اعتبارا بمدة الايلاء ونقل عن بعض العلماء جوازه في القران خاصة تمسك ابن عباس رضي الله عنهما
بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر
الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر
ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق الى خبره الاول وهو
قوله عليه السلام غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال والله لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ولا يقال
هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق ومن خص الجواز
بالقران قال الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان فيه تاخر
الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين واحتج الفقهاء بان النبي
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين
التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن او فليات بالذي هو خير منها لان
تعيين الاستثناء للتخليص اولى لانه اسهل وبمثله استدل علي على ابن عباس رضي الله عنهم فقال
لما حلف ايوب عليه السلام ليضربن امراته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما
قال تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث
لانه ايسر واخف وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح
الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لاداية الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين
ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وبمثله الزم ابو حنيفة رحمه الله ابا جعفر الدوانيقي حين عاتبه على
مخالفة جده في هذه المسالة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله في بيعتك فان
الذين بايعوك على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك او حين ما بدا لهم ذلك لم يبق خلافتك وفي بيعتهم
خلافك فسكت ورده بجميل قال الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تاخير الاستثناء
ولعله لا يصح عنه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر بنيته
بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه واما
تجويز التاخير لو اصر عليه دون هذا التاويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل
به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير
كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر لا يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان
يكون اتماما للكلام واما استثناء النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء
للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على
وجه يكون مغيرا للحكم واما تخصيص الجواز بالقران بناء على ما ذكر فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي
بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا يشترط في وضع اللغة

فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى منه **قوله** واما سميناه اى هذا النوع من البيان
بيان التغيير ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير
فيه وذلك اى وجود اثر كل واحد من المعنيين يرك به اى نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس
في محل يقر فيه فاذا حال الشرط بينه اى بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد متعلق انت حر بالشرط
بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اي التعليق بان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده اى وجود الشيء والضمير في به راجع الى مدلول البيان وهو المبين فاما التغيير بعد الوجود
فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بمعنى المنافي فلا يكون بيانا وهذا الكلام
انما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار
الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان
ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم
ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلا يكون بيانا له ولما كان
التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع
الكلام غير موجب والكلام كان يحتمله اى يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار
وبيع الفضولي وتصرفات الصبي يسمى اى التعليق بيانا وهو جواب لما واما قال والكلام كان يحتمله لانه
لا بد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا لما يوجد ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم
يحتمل لا يكون بيانا بل يكون ابتداء كلام **قوله** وكذلك الاستثناء اى وكالتعليق بالشرط الاستثناء في
اشتماله على وصفي البيان والتغيير الف درهم اسم علم لذلك العدد اى العدد الذي هو مدلول الالف
وهو عشر مائتين فان اسم العدد كثلاثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا
يحتمل غيره او هو بمنزلة العلم من حيث انه لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق
الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى لان النسبة
عامة وهي كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا
يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الجزء
المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين ولثلاثة الاف وغيرها
ومطلق الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق
تغييرا فانه لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من
الاهل في المحل غير متعلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم
الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو
وجوب تمام الالف كما في التعليق فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير لكنه اى الاستثناء اذا اتصل
بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغييرا لبعضه منع بعض الكلام اى منع التكلم ان يكون ايجابا في
البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا فكان اى الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان
البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق بالشرط وذكر في التقويم ان قوله
الا مائة ليس بتفسير للالف بل رد لبعضه فمن حيث انه قرر التقييد كان بيانا ومن حيث انه رفع بعضه كان
تغييرا وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم

الكلم لان رفع بعد
الوجود فكان بيانا
مسمى بيان تغيير
سركلودس

الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا ان يقال ان مثله
وهو انه يحتمل البعض ولكن بشرط لحوق الاستثناء فكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في
بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير
موجب كل الالف كما تقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي اى المجنون
فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لا تغييرا محضا وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا
مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل
اصله بانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر
مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا
حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف
ولا يطلق **قوله** ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط وفرق القاضي الامام وشمس الائمة
رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة لان
التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون
علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه يبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس
بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود
الشرط والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل بل انما التبديل في ان يخرج كلامه من
ان يكون اخبارا بالواجب اصلا فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه
لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا
حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده
لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود
الشرط وهو معنى قوله ويبقى الباقي وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم فلذلك اى لكون
كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد وكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل
هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم
يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق
بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتاخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات
لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الا سالما جميع عبيدي او قال الا زينب جميع
نسائي طالق او الا سالما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء وتطلق جميع النساء وتعتق جميع العبيد لان
معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى
منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه هو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتاخير وبخلاف التقديم
في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا عائشة
احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي
جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل منه

قوله واختلفوا في كيفيته على كل واحد منهما اي من التعليق والاستثنا وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثنا فنتكلم اولا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقيق معناه والكلام في تعريفه يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان الاستثنا في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره اي بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصية المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وذهب اكثرهم الى انه مجاز وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ ما دام يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فيبطل ان لا يصح الاستثنا الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كما في قولك له علي مائة درهم الا دينارا اي الا مقدار قيمة دينار او بتاويله الا بحمله لمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الا ترى انه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشيا في نوع من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكور غير محصور اي الجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثنا نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا واحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجيء زيد وقام زيد لا عمرو وامثالها فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك اللفظي او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج وحيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الاخر يستحيل جمعهما في حد واحد وتحمل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج وعلى تقدير التعذر فيقال في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شيء من شيء بالا او اخواتها وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثنا لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واحترزنا بقولنا ذو صيغ مخصوصة عن قوله رايت المومنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثنا وان افاد ما يفيده قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثنا كقولك رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثنا منقطعا

ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثنا كما قيل وهذا ليس بصحيح لان استثنا الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثنا باطلا والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثنا الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في الاستثنا المساوي والاكثر نحو قوله علي عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهب العامة الى جوازه وذهب الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثنا الاكثر وتستهجن قول القائل رايت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستقباحهم ثبت انه ليس من كلامهم واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهم استثناء الاكثر بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين ولكن اكثر الناس لا يؤمنون ودل على الجواز وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه ولما جاز استثنا النصف جاز استثنا الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل وقولهم هو مستقبح ممنوع بل هو استثقال وليس باستقباح ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله علي عشرة الا تسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها وعند الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص عنه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فانه بالتعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثنا وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثنا فاذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا يلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به وصار عندنا كانه قال لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وكان الغزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل في الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثنا فيجعل متكلما بالباقي لا انه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يتصل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما دفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال قال **فان قيل** قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء **قلنا** هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثنا منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وايام لم غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض في الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقوليته مشكلة لان في قول الرجل جاء القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية ولانا قاطعون اذا قال العربي له عندي عشرة الا ثمنا ونصف ثمن بان يحسب المذكور يعني الا

ثم يخرج من الاسناد ثم نقطع بان المقدر نحو هو الباقي وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجئ اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجئ فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الله وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكالين ان نقول لا نحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا مفرده وفهم القوم مفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فيحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات والحكم بعد ذلك باجماع النحويين ونرفعه بانك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين جميعا **قوله** وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعني دل على الاختلاف اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الامام ابو زيد لنا ولهم مسائل تدل على المذهبين اي تدل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه وعندهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فقال ان الله تعالى استثنى التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فتنتفي صفة الفسق ورد الشهادة وكان ينبغي ان يسقط الحد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة الى الله فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنه فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص **قوله** وكذلك اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة وبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة وبقي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم **وقوله** وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يجب ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدي حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص

في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى عما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم فيه معارضة التعليل النص وهي باطلة واما دليل الخصوص فمبين لوجود حد البيان فيه وهو انه يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل وهذا كله وهم والمعنى هو الاول وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان يعفون فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله تعالى الا ان يعفون اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها وقوله تعالى الا ان يعفون اي الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رآني وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي او الزوج فان العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل عن الاضافة اي نكاحه او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا اليها فيقول قد نسبت الي بالزوجية فلا يليق بالمروءة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان يسقط هي الكل او يعطي هو الكل فايجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على عفوا باعتبار ان الغالب كان يهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا تركه المطالبة فقد عفا عنها وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس علي من الالف لانه ليس بيانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى ولا امكان ههنا فيجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لا لعينه فيجب العمل بما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل له علي الف الا كر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لانه وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا رحمهم الله ولكنهم يذكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفا بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط او بناء على انه قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا انتفاء صدر الكلام على العموم في الحديث منا ولا الحرمة في بيع الحفنة بالحفنة

ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي ثبت هذه الحرمة ايضا لان قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما تناول القليل والكثير الذي ليس بمساو لبدله وصار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له وكذا صحة الاستثناء في قوله له علي الف الا ثوبا ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فمهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة ويتحقق الاخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا فاذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت بما ذكرنا ان المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي بطريق المعارضة ولا نص فيه عن السلف ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو عبارة استخراج بعض الكلام والتكلم بالباقي قال وانما يحمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يتراءى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان للاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه اداؤه بالفاء اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه وقد نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع اخذ الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لتنجيته واهله الا امراته كانت من الغابرين ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية لله تعالى وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا يبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم ليمنع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي نفي الالوهية عن غير الله لا باثبات الالوهية له تعالى وذلك لا يكون توحيدا ولا نعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن الها ولا يكون والله تعالى اله ازلا وابدا وانما نعني بالنفي التبري عن غير الله تعالى وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فثبت بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل معناه الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد اي ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره ليس بمقصود حسبه لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقايق

يجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها واما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس فتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل قدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما تقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلم في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار والاحتجاج بها الا بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر مستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما بقي بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه نوع وقوله فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اي جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاذا ثبت الوجهان اي ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص اخر بخلافه قوله احدها اي احد وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله

عبارة عما وراء المستثنى الا ترى انه لو تصور بعد الاستثنا بقاء شي يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثنا
وانه لم يبق من الحكم شي بان قال عبيدي احرار الا سالما ومرزوقا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال
نسائي طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امراة غيرهن فان الاستثنا يصح ولو كان تصرفا في الحكم
بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثنا الكل من الكل ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه
يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستوي البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل
لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار شبه النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى
جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثنا ولا يستقيم ان يكون بيانا لعين تخصيص
الكل فلذلك امتنع تخصيصه **والثاني** اي من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اي
يستبد في افادة المعنى ولا يفتقر الى شي اخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم
الثابت بالكلام المستقل والاستثنا قط لا يستقل بنفسه بحيث على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره في
افادة المعنى باول الكلام اما عندنا فلان قوله الا مائة لا يفيد شيا بدونه واما عند الشافعي فلانه لو قال
ابتداء الا مائة فانها ليست على ان لا يكون مفيدا ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط
المعارضة وهو تساوي المتعارضين في ذاتهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح
ان يكون معارضا وعبارة بعض المشايخ ان الاستثنا لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا
لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع **وقوله** ولكنه اي الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل
بنفسه ولم يصلح معارضا ينبغي ان لا يكون له تاثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم وقد
يتوقف عليه فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل
تمامها لا يجوز لان الكلام يتم باخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل
الكلام التوقف على اخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغيير باخره كالتعليق بالشرط **وقوله**
احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في باول الكلام والكلام في
قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اي لما لم يجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام
وقف اوله على اخره وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهي ان الاستثنا يعمل بالمعارضة
لا لاثبات المدعى **قوله** والثالث اي الوجه الثالث من المعقول لتصحيح ما قلنا اي لاثبات المدعى وهو
ان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا وبيان ذلك اي هذا الوجه وهو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او
يكون منعقدا لحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض **وقوله** ولا انعقاد له لحكم اصلا
ما كين لقوله ولا حكم له اصلا **وقوله** مثل طلاق الصبي واعتاقه متصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد
الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم
اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قال الشافعي رحمه الله او من قبيل
ما لا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا **بيانه** اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى
جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعله
معارضا يبقى التكلم بحكمه اي مع حكمه او منعقدا لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثنا
وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا
يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة

ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا ولو جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى
غير موجب لحكم وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى وذكر في بعض كتب اصحابنا واظنه
مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد لحكمه فيتامل ان
الحاق الاستثنا بايهما اولى **فنقول** ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز وبيانه ان
الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام
منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة
فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثنا مانعا عن التكلم بقدر المستثنى
بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان علي تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من
الكلام والكلام مع الاستثنا مطول وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمله بطريق
المجاز والى انه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه في فصل الاستثنا ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز
والا واحدا قرينة المجاز لكن ما ذكرناه اولا اولى لان اسما الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها
كالاسما الاعلام على ما مر غير مرة اذ كان كلمة فردا كمن وما ونحوهما او اسم جنس كالرجل ونحوه فلذلك اي لفساد
كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثنا معارضا **وقوله** فجعل تكلما بالباقي يوجب ان يصح واذا لم يمكن ان
يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي فكان اي التكلم بالباقي طريقا في اللغة يطول مرة وهي ما اذا قرن الكلام بالاستثنا
ويقصر اخرى يعني صار للعدد الذي هو تسع مائة مثلا عبارتان طويلة وهي الف الا مائة وقصيرة وهي تسعمائة
وجعل للايجاب والنفي باشارته اي ثابتا باشارته وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح
وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة النص الالتزام لا بطريق
القصد فكان مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع بيانه اي بيان ان الايجاب والنفي ثبتا باشارته ان الاول
اي موجب الكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما
مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءني القوم الا زيدا كان القدر
اثباتا للمجيء على وجه العموم بقوله الا زيدا انتهى ذلك الاثبات اذ لولاه لكان متجاوزا الى زيد كما ان بالغاية
ينتهي اصل الكلام وكذا لو قال ما جاءني الا زيد كان الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم بقوله الا زيد ينتهي ذلك
ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثنا كالليل ينتهي بوجود
النهار وعكسه كان الاستثنا بمعنى الغاية للاول اي لموجب الكلام الاول اذا كان الوجود غاية للعدم
والعدم غاية اذا كان الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثنا من النفي
اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي او للاثبات قصدا وهذا اي كونه
نفيا او اثباتا بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اي ثابت بدلالة اللغة فكان مثل صدر الكلام اي فكان الاستثنا
في دلالته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك
صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي الا ان الاول اي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا
اي كون الاستثنا نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اي ثابتا باشارة الكلام **قال** القاضي
الامام ابو زيد واما قول اهل اللغة الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال
مجازا لا حقيقة لانك اذا قلت لفلان علي الف درهم الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على
المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا

فلا بد من الجمع بينهما بجعل الاول مجازا وهذا حقيقة **قوله** ولذلك اختير في التوحيد كذا اى ولكون موجب
صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا او اثباتا اشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اى الاقرار
بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي
المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التصديق القلبي يعني
التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على مرتبة
باب الحسن لمأموره واختير في البيان اى في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلا الاشارة التي ليست بمقصودة
فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا
فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا **قلنا** انما اختير النفي قصدا انكارا لدعوى الخصوم فان بعض الناس
ادعوا الالهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لا اذاهم
فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله تعالى بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فيكتفى في الاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي
انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله
غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعا
بمنزلة قوله اخبارا فانهم عدو لي الا رب العالمين فيكون الاثبات قصدا ايضا فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي
لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت في عدمه
ثبت نقيضه فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات
العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل
يقر بكونه عالما فكان نفي العلم هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفى العلم
عن غيره قصدا واثبت العلم له اشارة **فان قيل** لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله
لا اخرج الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان اذن لك او حتى ان اذن لك **قلنا** الاستثناء في قوله الا
باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق اى لا اخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني
فيكون جميع الخرجات الموصوفة عامة لا خرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان اذن
لك او حتى اذن لك فالغاية مطلق الاذن فاذا وجد انتهى الحظر لا محالة وفرق بعضهم بان الاستثناء
في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية لان الغاية
انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان اذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية فلذلك
ينتهي بالاذن مرة **قوله** والاستثناء نوعان لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع
وذكر مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان حقيقة وهو الاستثناء المتصل
وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ومجاز وهو المنفصل ويسمى منقطعا
فجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول بعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان
اللفظ لا يتقاده لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ
فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف
المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان من حق الكلام

ان

200

ان تعالى فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا وعبارة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز
منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف **قوله** تعالى قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم
واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم
الذين ماتوا في سالف الدهر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فانه اعبده في اعظمه
كذا في التيسير وذكر في المطلع اى ما عبادته من عبدهم الاصنام الا عبادة اعداء لي لانهم يعودون على
عابديهم ضدا في الاخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا ولان المغري على عبادتها
الشيطان الذي هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لي ولم يقل لكم فرضا المسألة في نفسه على معنى
اني فكرت في هذا الامر فرايت عبادتي لها عبادة للعدو فاجتنبتها واثرت عبادة من الخير كله منه
واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لينظروا فيقولوا ما نصحنا ابراهيم الا بما
نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن بهذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض
يبلغ في التاثير في المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتامل فيه فربما قاده التامل الى التقبل والعدو يقع
على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير الا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين
الذي هو ضفيه كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله
تعالى فقال ان جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما
تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا **قوله**
وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما اى ومثل قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما في ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو
واللغو ما يلغى من الكلام اى يسقط والتاثيم ما يؤثم فيه اى لا يسمعون في الجنة ما يلغى من الكلام وما
يؤثم فيه من الهذيان والفسق الا قيلا سلاما سلاما اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما بدل
من قيلا بدليل قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون
سلاما بعد سلام او تسليم الملائكة سلاما بعد سلام ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض
او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون الا ذلك فهو من قبيل قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتائب او لان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الافات
واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الكلام الحديث لولا ما فيه من
فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشاف والمطلع **وقوله** تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع
ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين
احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به صفة الفسق وليس فيه
وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء حقيقة فكان منقطعا
والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا
كقولك جاءني القوم الا زيدا لم يدخل زيد في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم
القاذفون وهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا
قاذفين فلا يمكن الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اى لكن ان تابوا فان الله تعالى يغفر لهم

واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الجلد ورد الشهادة ووصف الفسق بالاستثنا
الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثنا
فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل التائب لا تقبل شهادته وكالنساء المنفردات
العادلات لا تقبل شهادتهن فكذلك في مردود الشهادة كما كان وقوله فكان معناه الا ان تتوبوا لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم غير داخلين فيه حمل الاستثنا على التوقيت فكان
معناه الا ان تتوبوا او حتى يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثنا حقيقة لان بالتوقيت يتقرر
موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثنا الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من التعدد
اي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين
تابوا وهكذا ذكر السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب وذهب اكثرهم الى انه
استثنا متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثنا حال بدلالة البناء فانها تقتضي المجانسة
وحملوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
اي حال المشاهدة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف
وحال الرجوع والتوبة الا في حالة التوبة على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء
متصلا يكون استثنا عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض
لا ينصرف الاستثنا الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخير لانه انما وجب رجوع الاستثنا الى ما قبله ليصح
ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخير فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها وان جعل استثنا منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة
ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما سبق فثبت انه لا تعلق له برد الشهادة قال شمس الائمة
رحمه الله وان كان محمولا على الحقيقة فهو استثنا بعض الاحوال اي واولئك هم الفاسقون في جميع
الاحوال الا ان تتوبوا فيكون هذا الاستثنا توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا يبقى صفة الفسق بعد التوبة
لانعدام الدليل الموجب لا للمعارض مانع كما توهمه الخصم **قوله** وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون اي ومثل
قوله تعالى الا الذين تابوا قوله تعالى الا ان يعفون فانه استثنا حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو
الذي هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي لهن نصف
ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اي في حال الطلب والسكوت وحال الصغر والكبر
والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالبلة
نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي الامام هو استثنا منقطع لانه لا شك ان النصف لم يكن واجبا اذا
جاء العفو بل سقوطه بالعفو تصرف طارئ فكان الاستثنا منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء
قوله وكذلك اي ومثل قوله تعالى الا ان يعفون قوله عليه السلام الا سواء بسواء في انه استثنا حال ايضا لان
حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما
يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثنا حقيقة والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال
فصار كانه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل
اذ المسوى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع ويؤيده قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لا

بياع الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوى
والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا والمراد
من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام
لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع
الحفنة بالحفنة او الحفنتين **فان قيل** لا نسلم ان هذا استثنا متصل بل هو استثنا منقطع لاستحالة استخراج
المساواة التي هي معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما بالاخر فيبقى
الصدر متناولا للقليل والكثير وقولكم الحمل على الحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن الحمل بها مجازا اخر وقد
تضمن ههنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا
ان حمله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى
الطعام الموصوف بالمساواة اي لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام
المتساوي بالطعام المتساوي فيبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين
ولئن سلمنا انه استثنا حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث
المذكورة بل القليل من احواله كالمفاضلة والمجازفة اي لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة
والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا في الصدر **قلنا** حمل الكلام على الحقيقة
واجب فلا يجوز حمله على المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة وقولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام الدليل
على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يقم عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه الا ترى
ان استثنا الدنانير والكر من الدراهم جائز بالاتفاق وان استثنا الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه
لصحته الا الاضمار اي الا مقدار ماليته كذا فثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع وقولهم
هو استثنا عين لا استثنا حال قلنا هو استثنا بيع الطعام في هذه الحالة لا استثنا عين وقولهم لا نسلم انحصار
الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا
ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد به الحنطة ودقيقها بدليل ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا
سواء بسواء ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشرا الشعير والفاكهة وانما يحنث بشرى
الحنطة ودقيقها وكذا لو وكله بشرا طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه وسوق الطعام اسم لسوق
الحنطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الحنطة سوق الشعير وسوق الفاكهة وانه من ابواب اللسان لا من
فقه الشريعة ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد في
ما عهدنا بحبة لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف ماليته الطعام الا بالكيل
فثبت وصف الكيل بمقتضى النص وصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء
واذا كان كذلك انحصرت الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اي عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر
وهو الذي يدخل تحت الكيل توضيحه انه انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا
بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج في الكلام انسان لا حيوان ولا شيء فههنا انما تدرج
ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر
شمس الائمة في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا في حالة التساوي في الكيل فيكون توقيتا
للنهي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة

في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل واما في المحل الذي لا يقبل المساواة في الكيل لو بيعت اما ثبت حرمة
مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا
اصلا **قوله** واتفق اصحابنا رحمهم الله الى اخره استثنا الثوب والغنم من الدراهم استثنا منقطع باتفاق
من اصحابنا ويجعل الا فيه بمعنى لكن لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم
غير متصور حقيقة لان الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في
وصف خاص فيجعل نفيا مبتدا لا تعلق له بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس علي او لكن الثوب ليس علي
ونفيه اي نفي الثوب لا يوثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كما في قولك جاء القوم الا حمارا لا يوثر
الاستثناء في القوم لوجوده لعدم التعلق الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس علي ثوب لا يمنع ذلك
عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي يدل على النفي اولى ان لا يمنع لان الدلالة دون الصريح واما
اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدار في العرف او الشرع مثل المكيل والموزون والعددي المتقارب
من خلاف جنسه اي من مقدر اخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان علي الف درهم الا دينارا
او قفيزا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وهو صحيح اي هذا الاستثنا صحيح وهو
الاستحسان وقال محمد رحمه الله لا يصح وهو القياس والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثنا موثرا في المستثنى
منه بالمنع وعدم تاثيره فيه لا عدم صحة التلفظ به لغة كاستثنا الكل من الكل فان التلفظ بالاستثنا المنقطع
صحيح لغة بلا خلاف لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لا يصح فيجعل نفيا مبتدا وبيانه ان الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى
داخلا تحت الجملة لولا الاستثنا وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وبيان انه لم يكن داخلا
فيجعل كاستثنا منقطع بمعنى لكن اي لكن الدينار او كر الحنطة ليس علي فلا يوثر نفيه في الالف كما في استثناء
الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس **وقوله** فلم ينقص من النقص الذي هو متعد لا من النقصان اي لم
ينقص هذا الاستثنا من الالف شيا واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار
انها يصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز
البيع ويتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا ويجب اثباته في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة اي
يجب المقدرات حالة ومؤجلة ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا
ولكن الصور مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة ولكن
يمكن ان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي باعتبار المعنى فيصح الوجوب بقدر الدينار او الكر من الالف وقيل
قلنا ان الاستثنا تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى
صار كانه قال علي تسعمائة في قوله علي الف الا مائة واذا كان الاستثنا استخراجا وتكلما بالباقي معنى لا صورة صح
استثنا الكر من الالف لانه استخراج معنوي ايضا واذا صح استثناؤه في المعنى اي معنى صدر الكلام
وهو قوله علي الف في قدر المستثنى وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف
بقدر مالية الكر من غيران يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كما في الاستثنا من الجنس وذلك اي بقاء
صدر الكلام تسمية بلا معنى في قدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثنا فان في الاستثنا الحقيقي وهو قوله علي
الف الا مائة يبقى التكلم بالالف في حق المائة المستثناة تسمية من حيث الصورة لا من حيث المعنى فلذلك اي فلان
استثنا الكر من الدراهم مثل استثنا بعضها منها بطل قدره اي قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه

خلاف

بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اي معنى المستثنى والمستثنى منه
مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم فلا يصح استخراجه اي استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة ومعنى واما ما
اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله ادى
الى جواز استثنا كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا وذكر القاضي الامام ابو زيد في
الفرق في الاسرار بهذه العبارة وهي انه اذا قال لفلان علي الف درهم الا دينارا فمعنى الدرهم ههنا ما يستحق
من الالف فهو الاستثنا حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثنا عن صفة الوجوب للدراهم
فان الجملة قبل الاستثنا دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في
الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمداينات جميعا فسقط الوجوب من
الدراهم بقدر ما يستثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به كما قاله الشافعي رحمه الله فاما اذا
قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها لا تجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل
استخراجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على ما كان قبل الاستثنا وصار الاستثنا مجازا بمعنى
ولكن ليس له ثوب علي **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان علي
او قبلي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل وعند الشافعي لا يصدق وان فصل
لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا
ومفصولا كما اذا قال هي زيوف وقلنا قوله وديعة بيان مغير لا مفسر لان قوله علي الف درهم حقيقته
الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اي علي
حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل
الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة لبيان ان الواجب في ذمته حفظها او امساكها الى ان يوديها الى صاحبها
لا اصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال الى حفظه فيصح موصولا ولا يصح مفصولا
لانه يصير نسخا لما تقرر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما اقر به **قوله** وكذلك اي ومثل قوله لفلان
علي الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الي اخره وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا
يوهم انه لا يصدق في القياس وان وصل لان قوله ولكني او الا اني لم اقبضها رجوع كما في قوله دفعت الي الا اني
لم اقبض في قول ابي يوسف لو والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق
ولكن ليس كذلك بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسانا والقياس
ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل
لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا
وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان
بيعا سواء يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله
في انكار القبض الموجب للضمان عليه وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم
المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم
الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام
كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه راس المال

ونقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطا فكان قوله
لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا واذا قال دفعت الى عشره دراهم او نقدتني لكني اولا اي
لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يصح تصديق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطا سواء
فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء لاسم المسبب على السبب ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم
اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح
موصولا وقال ابو يوسف لم لا تصدق اصلا لانهما اي النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل
لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا
مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض او لكني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا فاما الاعطا
فهبة اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصح ان
يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض منه بيانا لا رجوعا وذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار في
تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحد منهما
ضرب اقرار واذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان علي درهم ودرهم الا درهما وكذلك نقدتني
عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك وقد نقدتك الا اني لم
اضف اليك لم يكن استثنا بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى تلفظا به لان الفعل المتعدي
لا يبقى بدون التعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم
والعقد يتعدى الى الاخر قبل القبض حتى لو حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حنث وكذلك السلم وكذلك
الايداع عقد استحفاظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم
تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بالقبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول
قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ **قوله** واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع احترز به
عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب
والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى
الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير كلامه فيصح موصولا ومفصولا وعلى اذا اطلق ولم يبين السبب فقال
له علي الف درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة
بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما نبين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة
الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف
فهو على الخلاف فيستوي كل فصل على حدة فقوله اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف
يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى
حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلد اخرى سوى بلدتهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا
انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فيصح ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك
وتعبير كقوله على كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل الا ان فيه تغييرا لما
اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم بالجياد
بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان علي الف درهم الا انها
وزن خمسة وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل وبطرفه الجياد لان الزيافة اسم

لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعه والبيع موجبه سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى
الزيافة من المشتري دعوى امر عارض بخلاف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب
وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكر المشتري وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان
اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا
يصير راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان او مفصولا وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا
لان تسميه النقد لا يكون دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر نوع وما للبيع موجب في نوع بعينه
من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر
العرف كما في ابتداء الشرا اذا اطلق يلزمه نقد البلد فاذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل
في النقد انما كان وبخلاف قوله على كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي
والحبشي والتركي في العبيد لان الحنطة تخلق جيدة ورديه ووسطا كما يخلق العبيد حبشيا وهنديا
والعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الا ترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار
اليها والمشتري كان راها فوجدها رديه لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك بهذه الدراهم واشار
اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لا زيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة وما اشار اليها نقد فوقه نقد
اخر استحق مثلها من ذلك لا ما هو فوقه فعلم ان الزيافة عيب فكان بمنزلة ما لو قال بعتك هذه الجارية
وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة وبخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه استثنا لبعض القدر
للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الا مائة كذا في الاسرار قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله نظرا
الى العرف فوجدا الزيافة لكثرة الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هي
السلامة فلا يعرض عنها الا اذا صار مهجورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار
العرف واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان
المستقرض مضمون بالمثل فكان هو وثمن البيع سوا والاستقراض متعامل بين الناس كالبيع وذلك في
الجياد عادة وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض
انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان
القول قوله فكذلك ههنا الا ان ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف
الغصب كذا في المبسوط كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من ثمن متاع
باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين الحلول والاجل انما
يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا ودعوى الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على
انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم
يثبت الخيار لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار له
تقبل قوله الا بحجة وكان راجعا عما اقر به لا مبينا **قوله** واذا قال لفلان على الف درهم هذه المسئلة من المسائل
المبنية على بيان التغيير عندهما وبيانها انه اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعنيها الا اني لم
اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها سواء صدقه في الجهة بان يقول
نعم كان الالف عليه من ثمن جارية ولكنه قد قبضها او كذبه في الجهة بان يقول ما بعتك جارية ولكن الالف التي
عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له

المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن المبيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان علي
الف درهم اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا
السبب ثبت بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا
يسقط بتعيبه الجارية بالاباق ولا غيره وانما يتاكد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه وهو
منكر لذلك فجعلنا القول قول المنكر في انكار القبض وان كذبه المقر له في الجهة بان قال الالف عليه من
جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير
لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون
مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتابق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري
جارية غائبة بمبلغ اخرى فيبيعها ولا يومر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن فكان
قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبيانا
لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض من احد محتملي البيع لانه من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان
قوله لم اقبض بيانا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار
اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لانا نقول ان جارية لا يشار اليها
ابقت او زيادة صفة الهلاك لاست الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار
فالحاصل انه جعله بيانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهته ولا يجب تسليم
الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض وان كذبه في الجهة كان بيانا مغيرا على معنى
ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار يستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير
مطالب فكان بيانا بمعنى التغيير كذا في اشارات الاسرار ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم اقبضها
رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه
وثمن المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في
حكم المستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا
وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون
واجبا الا بعد القبض فكانه اقر بالقبض ثم رجع عنه يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة
وهو احضار المبيع ولا طريق للبائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل فاذا
ادعى اجلا مؤبدا اولى ان لا يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط وذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار المطالبة
بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتاخر الا بعارض يعترض على البيع او تقارنه من تاجيل اي غيبة
للمبيع كنفس الملك لا تتاخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر ببيان ما يتاخر عنه المطالبة وهو قوله
لم اقبضها مدعيا امرا عارضا يدفع موجب العقد بعد ما لزمه موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى
الاجل في الثمن واذا لم يصدق بقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا
بالقبض بخلاف ما اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل
ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتاخر به عنه المطالبة وانما يتاخر بانكاره لاحضار المبيع او امتناعه
عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فطالبت المشتري بتسليم الثمن اولا ثم قبض الجارية وههنا لو
صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري ما لم تحضر الجارية ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها

ستوقة

ستوقة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجيدة يرد على الدراهم الستوقة وهو يوجب ضمان
ضمان المغصوب فكان قوله الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة مخرجت فيه
الجياد لا رجوعا عما اقر وكان بمنزلة قوله الا مائة وكذلك قوله لفلان علي الف درهم وديعة يصدق اذا وصل
لانه بين انه اراد بقوله علي التزام الحفظ لا العين وكلمة على كلمة يتناولهما جميعا لكن شمول الكلمة لا لحكم الشرع
فما للشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه واما اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل
تحت الجملة فيصير الكلام عبارة عما عليه اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي
ثبت للبيع لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيير فلا يكون التغيير بدعوى العارض
انكارا من الاصل فلا يكون دعوى قوله والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح يعني لما دل اقراره بوجوب الثمن
مقابلا بجارية منكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال علي الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله
بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل فان قيل انما تعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح
باخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النفل يكون متنفلا لا مفترضا
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه قلنا انما لا تبطل الدلالة بالصريح اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التدافع
بترجح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج الصرورة بنية النفل ثم
حج في سنة اخرى لمطلق النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لم
يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل
الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول يثبت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة تحت
الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه دفعها وابطالها قوله وعلى هذا الاصل اي على الاستثناء
بنيت مسألة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الاخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف
فيما اذا اودع مالا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
ويضمن عند ابي يوسف والشافعي وان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان قصر في الحفظ وان كان
ماذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها يضمن بالاجماع وان كانت الوديعة عبدا او
امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان
الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء فان محمدا لم يذكر المسألة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل وذكر القاضي
الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشي في شروح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي في المبسوط
ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر الشيخ المصنف في شرح الجامع الصغير
ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله
معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي ان الايداع من باب الاستحفاظ لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه
عليه متنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص
على الايداع بقوله احفظ كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غيره لاستحفاظ مستثنى مما
تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء
معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط
والاستثناء من التكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته
ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب به او ثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه يخرج ما وراء الاستحفاظ عن هذا التسليط

ولا شك به الا الاستحفاظ ثم هذا الاستحفاظ لم يتعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم
الضارب فاذا عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء صار كأن التسليط
على المال لم يوجد اصلا وكأنه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه ~~فقد ما كان~~
ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت
الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن **ولا يقال** لما مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان
تسليطا على الاستهلاك كما لو قرب الشحم الى الهرة وقال لها لا تأكلي فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه
لانا نقول الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار
مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة **وقال** ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط
فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري
في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ ههنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام
لان العموم لا يجري في الافعال فلا يصح تنوعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن
جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة
كما ثبت وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ
دلالة على انه استثنى غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى فيصير ذلك من
باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعني لو جعل استثناء لجعل استثناء منقطعا
فجعل بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا لنعارضه اي من تصحيح قوله اودعتك هذا الشيء فاحفظه
لنعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا
اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك
في حق البالغ دون الصبي فبقي التسليط مطلقا في حق الصبي **والدليل** عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا
يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دل على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح في حق
البالغ دون الصبي ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وفي قوله والمستثنى للحال اي التسليط فعل
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى خلاف
المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه
ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فبقي الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان **وصار** هذا اي كون
الاستثناء معارضا **مثل** قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء
المنقطع معارضا **واحتج** محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه **قال** شمس
الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام **احدهما** انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبي اتلاف
المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالآذن له بالاتلاف وبقوله احفظ
لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كمقدم الشعير بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل
بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون وينفرون منه فلا يكون الدفع اليه تسليطا على
القتل باعتبار عادتهم **وهذا** بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في
الدابة بطريق العادة **ولا يصح** ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا
من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان ممكنا له من استهلاكه بالفاكان المودع او صبيا الا انه بقوله احفظ
قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد
والصبي ليس من اهله فبقي التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا **فان قيل** هذا تسليط وتمكين
حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد **قلنا** بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضا بالاتلاف
وذلك كاف ثم نقول المالك يمكن بيد حقيقية تفرعت عن الملك فقد عين ما كان يمكن به شرعا نقلته
الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد ففي اليد المتفرعة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك
كملك الثمرة يقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يمكن منه شرعا
بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الادمي فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا
على قتله ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع
والتسليط يثبت باعتباره بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله فانه لا يضمن لان ذلك استعمال وبالاستعمال
وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط سقط حق المسلط
في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه **ولهذا** قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا
ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال للصبي بالامر الا ترى انه لو كان
عبدا صار غاصبا بالاستعمال بالامر وهذا تسليط له بمنزلة قوله الحنث لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو
قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط
وفرع **فان قيل** لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عقد ابداع عند من يدخل في عياله **قلنا** لان القبول
من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ابداعا اياه ومن يدخل في
عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء
تكلم بالباقي ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف وانما دخل ايه الاستثناء في المبيع وهو العبد
لا في الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه
ابتدأ في صدر الكلام بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء اليه لا الى
الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كأنه قال بعت نصفه بالف درهم **وقوله**
على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل
هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في
بعض الشروح فتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه
اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه
في البيع لصار بيعا بالحصة ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو
شرط فاسد يفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان في الدخول فائدة توجب القول به كما في مسألة
شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط
ليست بمعارضة بل هي مانعة العلة عن العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمله على ان يخالف عمله
ان وقد بينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الا ترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد **قوله**
وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء بيان تغيير **قلنا** اذا وكل بالخصومة والمسألة على وجوه احدها ان يوكله
بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله

وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز والثاني ان يوكله
بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله
كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع الصغير كما ذكرنا ههنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن
ابي يوسف رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك ما كان الموكل
مالكا له لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير مجلس القضاء فكذا
الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر علي لان من شرط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى
مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه
كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء الحيوان
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده
يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان
الشيء اذا ثبت بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق
الحكم الا بنقض الوكالة اي لا يملك ابطال اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة
ينتقض بانتقاضها وقال محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل
لانه لما جاز استثناؤه الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا تفيده
مخاصمته وكان له ان لا يقبل ولجواز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تناول الاقرار عملا بالمجاز لان
الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يتيقن بانه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار
شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين باع احدهما
نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل فيه الاقرار والانكار
لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب
الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعي محقا وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار
تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهي الانكار والخصومة وقيد التوكيل
به وتقييد الاطلاق تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
الا ان يعزله الوكيل عن الوكالة فحينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة وقوله اصلا لدفع وهم من توهم
ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء
احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء
منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار والوجه الثاني ان صحة
اقرار الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير
جائز الاقرار يبين ان مراده حقيقته اللغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز بمنزلة بيع احد
الشريكين نصف العبد شائعا منه بالتنصيص لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا
اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا والثالث ان يوكله بالخصومة
غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ

فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار
والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما
صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما صح استثناء الاقرار
وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد رحمه الله ولا يستقيم تخريجه
على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه وذكر في المبسوط لو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
علي صح عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي وديعة او بضاعة
فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار واذا كان انكاره
قد يضر الموكل صح استثناؤه الانكار كما يصح استثناؤه الاقرار والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة
غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام صاعد النيسابوري رحمه الله
انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة والخامس ان يوكله بالخصومة
جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم التوكيل بالاقرار صحيح
ولا يصير الموكل مقرا عندنا الا انه اشار محمد رحمه الله في باب الوكالة بالصلح وحكي عن الشيخ الامام الزاهد
احمد الطواويسي ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخاصم وتدعي عني فاذا
رأيت مذمة تلحقني بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر علي فانه قد اجزت لك كذا في المغني والله اعلم

باب بيان الضرورة

اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فكانه اضاف الحكم الى سببه كما يوضع له وهو السكوت نوع منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت فكان
بمنزلة المنطوق وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال الساكت المشاهدة وكانه لما جعل سكوته بمنزلة
الكلام سمي نفسه متكلما ضرورة الدفع اي دفع الغرور كان ثابتا بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعني لم
يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه
ابواه نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام فكانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي قوله
ونظير ذلك اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح ولم يبين
نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان
المضارب هو الذي يستحق بالشرط واما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل ولو بين نصيب نفسه من
الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا
جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح
واما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له
اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده
اشتراط بعض الربح لعامل اخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره
وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في
المال المشترك انه اذا بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا في حق الاخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فههنا لما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله
بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما لو صرح
بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق قوله وعلى هذا حكم المزارعة ايضا

221

قوله دل بلامي الجنس والملك على اختصاص المحامد كلها تحقيقا قال الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر دل الحمد لله بلامي التعريف والاختصاص على اختصاص جنس الحمد لله تعالى واورد بعض العلماء انه اطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تلاهم على ذلك ولي فيه بحث ان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم ما عدوه من طرق الحصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وان قولك المال لزيد لو كان يفيد حصر المال في زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا لحصر المال على صفة الانحصار على زيد لا على قصر المال في زيد ويكون لله الحمد مفيد القصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد به يعني كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن لتقديم الظرف مفيدا للاختصاص الحاصل بدونه بل فهم ذلك الاختصاص على المبتدا واللازم منتف كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله له الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل اقول الجواب عما ذكره اولا ان قوله انهم ما عدوه من طرق الحصر ان اراد به انهم ما عدوه من الطرق المذكورة في باب القصر من ابواب علم المعاني فعدم ذكره فيه لا يدل على عدم كونه من طرقه فانهم ما حصروا الطرق فيما ذكروا في الباب المذكور يدل على ذلك ان صاحب التلخيص وغيره ذكروا ان كون الخبر محلى باللام يدل على القصر كزيد المنطلق مثلا فانه يدل على قصر الانطلاق على زيد ولم يذكروا ذلك في باب القصر وان ارادوا انهم لم يعدوه من طرق القصر اصلا فممنوع فان قولهم اللام للاختصاص يدل ظاهرا على انه للقصر وعما ذكره ثانيا انه يمكن ان يكون قولهم اللام للاختصاص انه في الاصل للاختصاص والحصر ثم يستعمل في معان اخر كالتعلق الخاص او يكون مستعملا فيهما بالاشتراك ومنه قولك ما المال الا لزيد فتأمل نظير ذلك ما قالوا ان اللام في الاصل للتعليل ثم يستعمل في مجرد ترتب الشيء كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ثم اذا سلمنا ما ذكره وهو انه يلزم قصر المال على صفة الاختصاص بزيد فلا نسلم ان هذا لا يدل على انحصاره في زيد بل يدل عليه بطريق المبالغة فانه يفيد ان ليس للمال الا صفة كونه مقصورا على الاختصاص لا يتجاوز الى صفة الاشتراك بينه وبين غيره فلو كان غير زيد ذا مال لم يكن مقصورا على الاختصاص بل له صفة الاشتراك وعما ذكره ثالثا ان قول صاحب الكشاف قدم الظرفان الخ يجوز ان يكون معناه انه لما كان اللام قد يجيء لغير القصر فلو قيل الحمد له لم يكن نصا في قصر الحمد عليه تعالى فقدم الظرفان ليكون نصا فاللام في له الحمد لمجرد التعلق فيكون النص على القصر مستفادا من التقديم ثم انه لو لم يكن للقصر لم يكن الحمد لله مفيدا لقصر الحمد على الله تعالى وكان معناه مجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ما هو الغرض الاصلي من القصر الحمد عليه تعالى

حاشيه حطه كارر دي على اوائل بعض السعادي

وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف لو ولد مر بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير كما ذكرنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف لو انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك ما كان للموكل بالوكالة لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير مجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على انه لا يقر علي لان من شرط صحة الاستثناء ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء الحيوان في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا ثبت بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم الا بنقض الوكالة اي لا يملك ابطال اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها وقال محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يمكن من ذلك فلا يفيده مخاصمته وكان له ان لا يقبل ولجواز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تناول الاقرار على المجاز لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن بانه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله على ما لا يملك لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين باع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعد الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفة المدعي محقا وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهي الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ووجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فحينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة وقوله اصلا لدفع وهم من توهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار يبين ان مراده حقيقته اللغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شائعا منه النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ

يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز قياسا
واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت له الاستحقاق بالشرط
فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه وان سمى نصيب صاحب
البذر ولم يسم ما للآخر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم
ذكروا ما لا حاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه
لا يستحق شيئا وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي
للآخر كان صاحب البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط **قوله** واما النوع الثاني
وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل عن التغيير يدل على الحقية يدل خبر مبتدا محذوف اي هو يدل على الحقية مثل ما شاهد من بياعات
ومعاملات كان الناس يتعاملون بها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس
على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم
فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر وذكر في بعض كتب اصول الفقه
ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها
ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا
يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني
فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره
يدل على النسخ وذهب طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار
يحتمل ان يكون الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت
لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان
كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ ووجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق
تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا
لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه
السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل
يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم
فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام
بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجر
فالانكار واجب مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يوهم شيء ذلك بسكوت النبي
عليه السلام عن الانكار عليهم **قوله** ويدل لموضع الحاجة الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع
الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقية
وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة رضي الله عنهم وان جعل ضمير

مطلق

مطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في
المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة
عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثله
معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التسهيل وقد بينا ذلك في اول
الكتاب لا يستقيم وصار موافقا لعبارة شمس الائمة حيث قال واما النوع الثاني نحو سكوت صاحب
الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح
على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وولد هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن قسيط قال ابقت امة
واتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت ذا بطنها ثم
جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على اب الاولاد ان يفدي اولاده
الغلام بالغلام والجارية بالجارية اي الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون
بالمثل في الشرع وهكذا روي عن علي رضي الله عنه في فصل الشراء وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة رضي الله
عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر
وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على
ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام
فلم يسمعوا فيه نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا
قال شمس الائمة وما اشبه ذلك اي وما اشبه تقوم منفعة بدن الولد من تقوم منافع الجارية المستحقة
وخدمتها واكسابها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها ليست بمتقومة او ما اشبه
ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض بما فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان يوجب ذلك اي يوجب كونه
بيانا وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اي تلك الحال هي الحياء على ما اشار
اليه عائشة رضي الله عنها في قولها ان البكر لتستحيي يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على جواب بقوله
الحياء منها ومن التكلم به وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرغبة في الرجال وكذلك النكول اي وكذا مثل
سكوت البكر النكول وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر
عن محاربة صاحبه جعل بيانا اي اقرارا بوجوب المدعى به عليه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في
الناكل وهو اي تلك الحال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام
واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه عن ادائها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في
امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذ المسلم لا يمتنع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على ما يدل عليه حاله
فيكون اقرارا بهذه الحالة الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن
اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى
ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وانما وجبت عليه اليمين لمعنى في غيرها وهو رعاية حق المدعي لا لذاتها فيحصل
ذلك المعنى ببذل ما ادعى له فيجعل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار ولا الامتناع
عن اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازا عن نسبته الى الكذب كان نفيا للباقين
الحال فيه يعني كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الاخرين نفيا للباقين بدلالة حال فيه وهي الافراد
لزم

واما الثالث فمثل المولى سكت حين رأى عبده يبيع ويشتري فجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى

سر للّه وى

الاقرار م

بسبب ولد هو منه واجب وان نفى نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان
نسب الآخرين بعد ما وجب عليه شوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل
ذلك كالتصريح بالنفي **ولا يقال** ان الجارية صارت ام الولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب
الآخرين بالسكوت لانهما ولدا ام ولد **لانا نقول** انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم
يقارنه نفي وههنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كما ذكرنا فلا يثبت به النسب **قوله** واما الثالث
وهو السكوت الذي جعلت بيانا ضرورة دفع الغرور فمثل المولى اذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت
عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل
قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا
والمحتمل لا يكون حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل
عليه ان هذا التصرف الذي يباشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ هذا
التصرف فكيف يصير مأذونا له في سائر التصرفات والحاجة الى رضا مسقط لحق المولى عن مالية رقبته
وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر يتلف ماله فسكت لا يسقط الضمان بسكوته وهذا بخلاف سكوت
البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح الرضا فيه وهو ان لها عند تزويج الولي كلامين
لا ونعم والحياء يحول بينها وبين نعم لما فيها ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي
يحول بينها وبين ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يترجح جانب الرضا وكذلك سكوت الشفيع عن
الطلب فانه لا حق للشفيع قبل الطلب وانما له ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا
حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضا المسقط لحقه **ونحن نقول** لو لم يكن سكوت المولى
عن النهي اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند
حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه تتأخر الديون الى
وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فيكون اتواء حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما
لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت
محتمل قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا رآه
يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب
الرضا لدفع الضرر عن المشتري **والدليل** عليه انه بعث ما اذن له في اهل سوقه لو حجر عليه في بيته لم يصح
حجره لدفع الضرر والغرور فلما سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلأن يسقط احتمال عدم الرضا في سكوته
لدفع الضرر عن الناس كان اولى **وقوله** هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ **قلنا** لان في هذا التصرف
ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته وليس في ثبوت الاذن ضرر
متحقق على المال في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه
وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت اذا رأى انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل
التزام الضرر حقيقة **قوله** وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى اي ومثل سكوت المولى سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة بهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري
فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان

كالم

واما الرابع فمثل قول علمائنا في من قال لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل وصف المعطوف وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة وقال
الشافعي له العدول في المائة لا بما يجمله فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ونحوه قولنا ان العدد احتمل بيانا عادة ودلالة
اما العادة فللحذف حذف المعطوف عليه في العدد متعارف فعدد لكثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت هذا بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما ومائة ودرهم ودرهمين
على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة بنوتها للاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف الى
للتعريف

سر للّه وى

222

بمنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتصريح
منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان بل موضوعه كما ذكر شمس الائمة
ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضي بالتزام الضرر على نفسه **قوله**
واما النوع الرابع وهو السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا والخلاف ليس في هذا الاصل فان
الشافعي لو وافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما
في عطف العدد المبهم على المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه المسألة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل
وعنده ليست بمبنية عليه وهذه قول ان قيح لغير الله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم
ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة
العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم
في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصح العطف مفسرا يوضحه ان المعطوف وهو الدرهم
واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لها لم يجب به شيء كما لو قال مائة درهم لم يجب
بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصح العطف مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله
مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المبهمين على
الآخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب
الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله درهم زيادة على المائة لما قلنا وجه قولنا
وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او ودينار جعل بيانا عادة ودلالة اي عرفا واستدلالا **وقيل** العادة
تستعمل في الافعال والعرف تستعمل في الاقوال كما في قوله لا اضع قدمي اما العادة فلان حذف المعطوف عليه
اي حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا
يقول الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة ودرهم وعشرين درهما وفائدة ايراد النظيرين جواز حذف
تمييز المائة سواء كان تمييز المعطوف لفظ الفرد او لفظ الجمع وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء بعد كما يقال
بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد
بالكل الدراهم من غير فرق فلما صح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صح عطف العدد
المفسر كذلك يصح عطفه عليها مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صح عطف العدد المفسر لذلك **وليس كذلك**
اي كعطف الدرهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسر لها لان
ما ليس بمقدر لا يثبت دينا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من
اسباب التخفيف وهي انما يتحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة
كثرت العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا
في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم تقع العقود والمعاملات
به وبكثرة الوجوب في الذمة في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة
فرجع في تفسيرها وحاصله ان جواز العطف الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
في المقدر دون غيره **واما الدلالة** فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه
بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرا على ما مر بيانه
ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة

اليه م

ثم لم يجز عطف الاسم على الفعل ولا عكسه ثم المضاف اليه تعرف المضاف صح صاد الدار والعبد في قولك دار
فلان وعبد فلان معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف تعرف المعطوف عليه اى يندفع
ابهامه باعتبار انهما كشى واحد وقوله فاذا صلح العطف اى المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه
معناه صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم
المضاف اليه اى على مائة درهم ودرهم والعطف اى المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعنى
صلاحية المعطوف لتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما تثبت اذا كان المعطوف من
المقدرات التى تثبت دينا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان موجبه اللزوم في الذمة على الاطلاق
فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم والفرس فانه لا يثبت دينا في المبايعات
اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا
وليس ما ليس بمقدر كذلك فلهذا لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف ونبه بما ذكرنا انا لم نجعل المعطوف
تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذى هو تفسير ومبين للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم
ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك وذكر في الاسرار في تقرير هذه المسئلة
ان الاصل في العطف هى الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد وعمرو وهند طالق وهند
والتفسير للمجمل يجرى مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود على الخبر فيقتضى صحة العطف الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضى الشركة فيما هو خبر كما لو اخر التفسير عن العددين
جميعا فانه اذا اخر او جعل العدد نفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا فاما اذا قال لفلان على مائة
وثوب فقوله وثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة فلم
يلحق بما وضع تفسيرا وخبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح
به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيها لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله على مائة جملة ظرفية
وقوله ودرهم جملة اخرى ظرفية بالقصد عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم
بيانا لها لكونهما مفتقرتين الى البيان **قوله** وقد قال ابو يوسف روى ابن سماعة عن ابى يوسف رحمه الله
في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشياه والقول في
بيان جنسها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا فكل جملة
اى كل مال مجتمع يحتمل القسمة اى قسمة الجمع وهى ان تقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج فيه الى
قسمة اخرى فهى محتملة للاتحاد لان قسمة القاضى جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا
القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدراهم
والدنانير فلذلك اى لاحتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما
لا يحتمل القسمة مطلقا فلا تتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا
ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط وهذا الفرق مشكل فان عنده تقسيم الرقيق قسمة جمع كالثياب
والغنم فينبغى ان ساوى العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف واجيب بان قولهما في الرقيق انها تحتمل
القسمة فاول بما اذا اتفق راى المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضى بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقية
بل يكون بيعا كذا في بعض الشروح منقولا عن شرح الجامع الصغير الحسامى ولكنه مخالف للرواية الظاهرة في
المبسوط والهداية وغيرهما اذ المذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا يقسم قسمة جمع عندهما لطلب

نعم

بعض الشركاء وان ابى البعض واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابى
حنيفة في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق
فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هو على الخلاف فلا يثبت فيهما الاتحاد

باب بيان التبديل وهو النسخ

تكلم الاصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب
الشباب اى اعدمه واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره الى
اخره وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حاله الى حاله مع بقائه في نفسه يقال
نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه
نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخر ثم قيل هو مشترك
بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الاخر
لانه لم يستعمل الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل فيه حقيقة
فتعين كونه حقيقة في الاخر تفاديا عن كثرة المجاز وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان
حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه له فتعين
ان يكون مستعارا من النقل لمشابهته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في
الاخر دفعا للاشتراك والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذى هو منسوخ الى ناسخ
لا يتصور واما الازالة وهى الابطال والاعدام فمتصور وذكر في الميزان انه اسم عرفى عند بعضهم فان ما
هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعى فكان الاستعمال عرفيا فيكون اسما منقولا كاسم
الصلوة في الافعال المعهودة ولما لم يكن فيها معنى الاسم اللغوى يكون اسما منقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا
وقال بعضهم هو اسم شرعى لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجه على ما نذكر واختلفوا في معناه شرعا
اى في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغيرهما مما يجوز النسخ به وقيده
احترازا من الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث
لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع
الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع تزيل حكم العقل من
براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب الخطاب بحكم موقت نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا واشربوا فانه
لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الناسخ لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب وقوله مع
تراخيه احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لا نسخا وقيل
هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ
المثل لان صاحب هذا الحد يقول بتحقق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له
والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه
او بيان رفع الحكم وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب
الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع التاخر عن مورده وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات

هذا اصل هذه الكلمة وحقيقتها ثم صارت لشبه الابطال وحيث كان وجودا لخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه
اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع
[illegible]

للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعرف له لا نفسه غير مطردة لان العدل
اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا القول خطابا ولفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
وزواله وظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع وغير منعكسة لوجود النسخ
بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول
منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام او فعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا ويدفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب
اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدل دال
على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا تسمى نسخا
والثاني بان يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول
عليه السلام ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم
ويختار بعض المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيده بالشرعي احترازا عن
العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي نعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل
شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا عن
التقييد بالغاية وبالاستثناء ونحوهما على ما بينا وقيل لا حاجة الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد
بالغاية ونحوها لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام
لمعناه بعد ثبوته وتقييد له بمدة وشرط ونحو ذلك وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان
انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم المحكوم
لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى قال ولا يلزم عليه الموقت صريحا لانه ليس في وهمنا استمراره
ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت قال وما قالوا من الازالة
والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في
كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع عن صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء
مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب
رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لا بد من زيادة تصير بها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا
كالرفع بالموت والجنون مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل
على المغايرة فلا حاجة الى زيادة **قوله** هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة ومعنى النسخ حتى صارت اي
حقيقتها وهي التبديل لشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل وهو الناسخ وجودا لخلف الزوال
اي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل للشيء يخلف زواله وهو اي النسخ في حق صاحب الشرع
بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم
المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر يوهمنا بقاءه وذلك على التابيد
من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي فصار الحاصل ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة

[illegible]

وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه مقتول باجله لا تقدم في حق الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود بفساده ومنهم من
ذكر انه يجوز عقلا لا سمعا وانكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام ... ورده لو قبلنا
بعد اخبار موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وان ذلك مكتوب في التوراة ... موسى عليه السلام ...
[illegible]

وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم قال صاحب
الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات
جميعا واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى يجب
على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وهنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه
بيانا لا رفعا وابطالا لانه اي المقتول ميت باجله اي بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ لا اجل
له سواه كما نص الله تعالى عليه بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل
بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في مسئلة المتولدات وفي حق القاتل
تبديل وتغيير اي ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان
كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطا **قوله** والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح اختلف المسلمون
واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم لا اعتبار لخلافهم وفرق النصارى كلها
وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كما ذكر في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى
جوازه عقلا وسمعا وهم الذين يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولكن الى العرب خاصة لا الى الامم
كافة وذهبت فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا وامتناعه
سمعا وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما
هو اشد منه واثقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت
اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة دون الجميع وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بحر
الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن والمراد بعض من انتحل الاسلام وزعم انه
مسلم لانه لا يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور فتبين به ان قوله وقد انكر
بعض المسلمين النسخ لا ينافي قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا
الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني وهو
رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا
الخلاف منه ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص حولا على المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر
ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يخفى
فان لم يعترف كان مكابرة واستحق ان لا يكلم معه ويعرض عنه وان قال لو كان ذلك ولكن لا اسميه نسخا
كان هذا نزاعا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم
اما من رده توقيفا اي نصا لا عقلا فقد احتج بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة
في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم وزعموا انه بلغهم
بالطريق الموجب للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا بشريعتي ما دامت
السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين قالوا واذا ثبت ذلك من قوله عندنا لم يجز لنا تصديق من ادعى
نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبي بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك
نسخ شريعته وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبت
ولا يجوز ان ياتي بمعجز يدل على صدقه واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه من الشبه احدها وهو المذكور

[illegible]

تصدق قوله [illegible]

واحتج اصحاب القول الاول بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده
وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه ووقوعه سمعا ولو قيل الى احد
لم يكن استحلال الاخوات في شريعة ادم عليه السلام واستحلال الجزء لادم عليه السلام وهي حواء التي خلقت منه
ولورد النسخ بعض الشرائع

في الكتاب ان الامر بالشيء يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده اي
نسخ كل واحد من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ النهي
بالامر او الاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا في نفسه اي
غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله
تعالى وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا
لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا
اي ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم اما ان
يكون دالا على التاقيت او التابيد وعلى التقديرين يمتنع قبول الخطاب النسخ اما اذا كان موقتا فلان ارتفاع
الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك وان كان دالا
على التابيد فكذلك اذ لو قبل النسخ مع التابيد يلزم التناقض في الاخبار لانه مؤبد وغير مؤبد ويؤدي ايضا
الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده
ولا بشيء من الظواهر اللفظية ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة واتجاه قول الباطنية اليها ويؤدي ايضا
الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به والثالث انه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل
وجوده او بعد وجوده او معه وارتفاعه قبل وجوده او معه باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم
ممتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزام كونه
موجودا ومعدوما في حال واحد وهو محال ومن انكر جوازه ووقوعه ممن انتحل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال
وهو منتف في الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يكون واذا لم يجز في الكتاب لم يجز في
السنة لعدم القائل بالفصل ولنا فانا لا نسلم انه الابطال كالكتاب ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه
عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد ورد في
التورية ان الله تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان
زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع حتى لا يجوز لاحد
ان يتزوج اخته وان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا
في شريعة يعقوب عليه السلام وانه جمع بين الاختين بعد ما ذكر في التورية انه خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من
سنة بلدنا ان يزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التورية وكذا العمل في السبت كان
مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام وكذا ترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب
في شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فثبت بما ذكرنا انه لا وجه الى الكاره ولكنهم
يقولون على الاول لا نسلم ان ادم عليه السلام امر بتزويج بناته الى يوم القيمة لجواز ان يكون هو المامور بتزويج
بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوجد
من بعده من يكون محرما عليهم نسخا ولئن سلمنا كونه مامورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر
مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة
من بعده كما ان اباحة الافطار بالليالي لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل وعلى الثاني لا نسلم ان حل
الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج ببنات
بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا للحل للاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت

والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء
للنسخ انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والامر المطلق في حيوته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل لا ان البقاء بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول
البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول لعبه الا ظاهرا لكان ماما للحكمة التي هي غيب عنا وهو الحكم البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد كذا حكم الحيوة

ذلك في حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانتهاء الصوم بالليل وعلى الثالث ان الجمع والعمل للسبت والختان
كان مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ واجيب عن الاول بان الاصل في كل شريعة ثبوتها
على الاطلاق ونفاذها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون قوم الا بمخصص فلا يثبت التخصيص
والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد ولا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذا مسئلة
علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني لانا نقول قد ثبت بالتواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل
تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناش عن دليل
ومثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظني على ما مر بيانه غير مرة قال الغزالي رحمه الله لو صار الدليل ظنيا بكل
احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما
وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة في التحريم
ثابتة في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفعا لحكم شرعي فكان نسخا لا محالة فاما الاعتراض
الثاني فلا مخلص عنه ان ثبت الاختصاص الذي ذكروه كما دل عليه الظاهر قوله والدليل المعقول
ان النسخ كما يصح لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت
الفلاني يصح ذلك من غير لزوم قبح وبداء فكذا اذا بقي الامر متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في
الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم فلا يكون هذا من البداء في شيء وبيانه اي بيان
ان النسخ بيان المدة لا بداء انا انما نجوز النسخ في حكم يجوز ان يكون موقتا بعد ما شرع وان يكون مؤبدا
ويحتمل البقاء بعد ما شرع والعدم احتمالا على السواء وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة
الى الماضي واعدام بالنسبة الى المستقبل والامر المطلق في حيوته للايجاب لا للبقاء اي الامر الوارد في
حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المامور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت
لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو الامر السابق لان الامر لا دلالة
له على البقاء لغة لانه لطلب الفعل والاثبات لا لغير وكذا الوجود ليس بعلة للبقاء ولهذا صح ان يعدم
وجود بعد ما وجد فلا يكون البقاء من موجبات الامر السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا
لحكم الدليل الاول بوجه اي لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصاره على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل
الاول الا ظاهرا اي الا من حيث الظاهر وهو تقرر بقائه في اوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ في
الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان مدة الملغي بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لا من باب البداء لان
لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد تتبدل
المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله فكان تبديل الحكم
بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لا من باب البداء وقوله بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب اي جميع
ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وايجاده من العدم فان حكم
الاحياء الحيوة واثر الايجاد الوجود لا البقاء لان البقاء بعدم اسباب الفناء بابقاء هو غير الايجاد
وكان او سقط من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى
اياه او بانعدام سبب الفناء وما ذكره الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل اخر او بعدم ما يعدمه وهي
اسباب الفناء ومعناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد
ابقاءه لم توجد اسباب الفناء قوله بابقاء هو غير الايجاد لان الابقاء هو اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود

ولو اجل معلوم عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلم فاذا قبض الرسول عليه السلم ولم ينسخ صار البقاء بعده ثابتا بدليل يوجبه فصار نقيضا لاحتمال النسخ بحال فاذا غاب الحى يبقى حيوته لعدم الدليل على موته فكذلك المشروع المطلق في زمن النبي عليه السلم واما دعواهم التوقيف

كتابهم فلم يبق في لانه تبدد عند بخت نصر فيما ذكرنا مع ما ذكرنا

وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وُجد ولم يبق فكان الابقاء غير الايجاد ولو كان من افعال العباد الا ان الغيرية لا تجرى في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الايجاد توسعا باعتبار تغاير الاثار وهو كالرمى الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الاثار منه وان كان القتل غير الجرح والكسر ولهذا اجل معلوم اى لهذا الموجود مدة معلوم عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والاماتة بيانا محضا لمدة بقاء الحيوة التى كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البداء والجهل بعواقب الامور ولم يتطرق اليه قبح فهذا اى النسخ مثله اى مثل الافناء ايضا فلا يكون بداء وجهلا قوله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلم كانه جواب عن سؤال يلزم على ما ذكرت ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا مقطوعا بها لبناء بقائها على الاستصحاب الذى ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المبقية لها فقال هذا اى بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلم لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فاما بعد وفاته عليه السلم فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لا نسخ بدون الوحى وقد انسد بابه بوفاته عليه السلم فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لا نبى بعده فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال اصلا بمنزلة موجود نص على بقائه ابدا كالجنة واهلها هذا تقرير كلام الشيخ رح وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بداء وذكر الاصوليون وجها اخر في جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقول له ان يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين فان كان الاول فنقول لا يمتنع على الله تعالى ان يامر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت اخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعنى بالجواز العقلى الا ذلك بيّنه انه اذا جاز ان يُطلق الامر والمراد الى ان يعجز عنه بمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه عنه واذا جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه جاز ايضا ان يوجبه برهة من الزمان ثم ينسخه وان كان الثانى فكذلك اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهى عنه في وقت اخر لمصلحة اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات واعتبر هذا بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت اخر لمصلحة اخرى يوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل بالسبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكم التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغنا بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولة والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان ذلك كله تصريف الامور على ما توجبه الحكمة وتدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون دالا على التابيد او على التوقيت الى اخره هذا ليس بدال على التوقيت ولا على التابيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التابيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا ورد تبين انه كان موقتا وهذا التوقيت يسمى نسخا وعن قولهم لو جاز النسخ لكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكروا ان المراد من رفع الحكم

الابقاء غير م

ولسم تحو

ان التكليف الذى كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطِب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الرفع ان الفعل الذى هو متعلق الحكم يرتفع لينتقض ما ذكرتم من التقسيم واما دعواهم التوقيف فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعى عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجز الايمان بالتورية التى في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتورية التى انزلت على موسى عليه السلم وكيف يصح نقلهم تابيد شريعة موسى عليه السلم وقد ثبتت رسالة رسل بعد موسى عليه السلم بالايات المعجزة والدلائل القاطعة ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم اتفقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا عليه السلم التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روى احبارهم ان عزيرا عليه السلم كتب ذلك في اخر عمره وعند حضور اجله ودفعه الى تلميذ له ليقراه على بنى اسرائيل فاخذوا التورية عن ذلك التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها شيئا فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلاث نسخة في ايدى العنانية ونسخة في ايدى السامرية ونسخة في ايدى النصارى وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة العنانية وفى التورية التى في ايدى النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان التورية التى في ايديهم ليست بموثوق بها وان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتابيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلم وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة لمحمد عليه السلم والقرينة قاطعة في بطلانه ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على رسول الله عليه السلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لعصب العادة بالاحتجاج به على النبى عليه السلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم واما قوله تعالى لا يأتيه الباطل الاية فتاويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

باب بيان محل النسخ

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل المدة والوقت اى يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على السواء ليكون النسخ بيانا لمدته وذلك اى كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اى بمعنيين احدهما ان يكون الحكم الذى ورد عليه النسخ محتملا في نفسه للوجود والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم شرعيته والنسخ لا يجرى في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمرار شرعيته فروعا فلا يجرى فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده والثانى ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافى المدة والوقت اى ما ينافى بيان المدة بالنسخ يعنى لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذى هو بيان مدة المشروع عنه اما الاول وهو الذى لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فبيانه ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اى مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة التى هى من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والاماتة

نعم

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذكر بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثانى ان لا يكون ملحقا به ما ينافى المدة والوقت

اما الاول فبيانه ان الصانع جل ذكره باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الوجود والعدم فلا يحتمل النسخ واسمائه وصفاته اسمائه جل ذكره

التي هي من صفات الفعل عند الاشعريه قديم دائم ازلاً وابداً فلا يحتمل شئ من اسمائه وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بحال اعني في حالة الاكراه وغيرها والحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات العقول وانما يجري في جايزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان او مستقبلا لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى الكذب والخلف ولا يجوز وقال بعض المعتزلة والاشعرية بجوازه في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة او قال لا اعذب الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان الناسخ مبينا ان المراد بعض ذلك المدلول كما في الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى ثلة من الاولين وقليل من الاخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله تعالى ثلة من الاولين وثلة من الاخرين وبقوله تعالى لادم عليه السلام ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سواتهما وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها من يعمل سوءا يجز به ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ ونحن لا نسلم صحة الارادة تسعمائة من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به تابيد على ما بينا فاما قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى وثلة من الاخرين ليس بناسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الاية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الاية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلة من الاخرين وقيل الاية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة وكذا قوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ وكذا باب الوعيد كلها مقيد او مخصوص على ما عرف في مسئلة تخليد اهل الكبائر وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو والامر والنهي فيه سواء حتى لو اخبر الله تعالى ورسوله بالحل مطلقا في شئ ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينتسخ الاول بالثاني قوله واما الذي يناسخ اي الحكم الذي يناسخ النسخ من الاحكام لفوات الوصف المانع وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة هو وجود وصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فثلاثة اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهي مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال لان هذا التنصيص على التابيد ينافي التوقيت فيه فالنسخ لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ومثل قوله تعالى

وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمد عليه السلام وامته على الدين كله كذا في المطلع وفي الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اي فوق اليهود فلا يكون مملكة الا للنصارى ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر هو تابيد في الحقيقة لان المؤمنين ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كانوا متبعوه ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين ابدا ضرورة وهذا من قبيل قول عمر رضي الله عنه نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتابيد لانا نقول المقصود ايراد النظير للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردهما ومن القسم الثاني تابيد الجنة والنار لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة والثالث واضح مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشئ عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط في النسخ المؤدي الى ما قال القاضي الامام لو ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست بموقتة بل هي ثابتة على الاطلاق واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاديه النسخ فيه الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب وكذلك لو فرضنا ذلك لا يلزم منه محال بيّنته ان في العرف قد يراد بلفظ التابيد المبالغة لا الدوام كقول القائل لازم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربو في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما سنبين جاز نسخ الاخر ايضا وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبداء لان معنى التابيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما غير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا يوضحه ان التابيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما

فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يثبت بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء

والدليل عليه ان التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأبيد اهل الجنة والنار حتى قال بجواز فناء اهل الجنة والنار واهلها وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام بعينه لغة في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصلت قرينة بالكلام تطقيد او عرنطقيد دالة على المراد من غير تأخر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر فكان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول للاعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ **فان قيل** قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متأخرة **قلنا** ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بنى ذلك على ان موجب العام ظني عنده فان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه والفريق الاول لم يسلموا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيد بالتأبيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخه قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف قبله بالنسخ كما ينقطع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأبيد معلقا بشرط عدم النسخ اي افعلوا ابدا ان لم انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اي افعل كذا في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأبيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعده فلا يكون فيه كثير فائدة **قوله** فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأبيده نصا او دلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد والتوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه بل بقاؤه بدليل اخر مبقي او بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه له في ذمته **قوله** فينعدم الحكم الى اخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البداء والتناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ لعدم سببه اي سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك العدم بوجود الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحيوة تنعدم بعدم سببها لا بالموت ونظيره خروج شهر ودخول اخر فان الاول ينتهي به لا ان يكون الثاني مزيلا له فكذا الحكم الاول ينتهي بالناسخ لا ان يكون الناسخ مزيلا فلا يكون تناقضا وبداء والمراد من السبب المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدم الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبا

ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وقد يكون في حالين فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ وصار الذبح بعده حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قبل ان يتمكن من ذلك للحكم بل ذكرنا انه كان ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند الخليل عليه السلام وثواب عمله في اخر الحال عملا بالمبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل بحقيقة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة

من الزكوات بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فانه تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين قد كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلما قوي امر الاسلام كان اعطاؤهم ذلة في الدين لا اعزازا له فانتهى بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض الناسخ للحكم الاول اصلا ولا هو مستلزما لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا **قوله** فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي قد ثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد فاجاب عنه وقال لا نسلم انه الحكم الذي كان ثابتا انتسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فدتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمي اليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اتم في الشاة فصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فنصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما واذا ثبت ان ذلك كان بطريق الفداء كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد فيتبين به ان الحسن والقبح لم يجتمعا في شيء واحد لانتفاء النهي الموجب للقبح الناسخ للامر بل بقي الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا **قوله** وكان ذلك ابتلاء كانه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على الولد وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرة الذبح الى حال المكاشفة واستقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في اخر الحال عملا بالمبتغى اي المطلوب منه اي من الامر في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه اي ان يصير قربانا بهذه الجهة وهي نسبة الذبح اليه بان يقال ذبيح الله لا ان يصير قربانا بحقيقة الفعل مكرما خبر اخر ليصير اي وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اي بالفداء الذي حصل دافعا لمعرة الذبح اي لشدته او بالفداء الذي حصل لاجل دفع معرته مبتلى خبر اخر له ايضا اي وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لابيه يا ابت افعل ما تؤمر واليه اشار الله تعالى بقوله فلما اسلما وتله للجبين فتبين انه ليس بنسخ وقد سمي اي ذبح الشاة فداء في الكتاب اي في كتاب الله تعالى في قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء

باب بيان الشرط النسخ وهو التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الاختلاف راجع الى ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل القلب بانفراده وعمل القلب هو المحكم في هذا عندنا والآخر من الزوائد مرآة وك

اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بيانا لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء وما دام لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد كما ذكرنا فان قيل لا نسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان اصلا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهاية كما ذهب اليه عامة الاصوليين وتبين انه كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ما قال تعالى فلما اسلما وتله للجبين الاية انه لما اتى بذلك الفدى سماه الله تعالى محققا للرؤيا والدليل عليه انه عليه السلم قال اني ارى في المنام اني اذبحك وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لا عن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مامورا بحقيقته لكان ينبغي ان يقول اني ارى في المنام اني ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد قلنا لا يمكن اثبات امر اخر وهو غير مذكور في القران ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره حتى اقيم حكم الامر في الولد وحصل الاسناد لا يكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلا يكون فداء ولانه انما راى في المنام ذبح الولد لا مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مامورا بمقدماته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلم الى انهما اعتقدا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد والاتمام بقتل ولحكمه لانه نبئ عن فعل ماض قد تم ودوقه الفراغ عنه وما راى في المنام ذلك وانما راى مباشرة فعل الذبح فيكون العبارة عنه اذبحك لان مثله ينبئ عن الحال فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه ما شرع في وسعه من اسباب الذبح وامرارا للسكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح حتى العبد فصار به ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذ المتولدات تحدث بخلق الله تعالى على انا نسلم نسخ محلية الذبح في الولد لصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لا نسلم انتساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة فداء بقي الامر مضافا الى الولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخ محليته الفعل لا محليته الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البرغرية

باب بيان الشروط

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سياتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وذهب جماهير المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد بن حنبل ومعنى التمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به **قوله** وحاصل الامر اي حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو المحكم في هذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط والتغيير لانه لازم على كل التقادير والاخر اي التمكن من الفعل من الزوائد اي يحتمل ان يكون النسخ

وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي نصا لقوله افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط مرآة وكر والكل ايضا مردود

بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلي دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن اي بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا يخرج به من ان يكون بيان مدة حكم العمل بالنسخ وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في يوم النحر لا تحجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب فيه كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان وعامة كتب اصول الفقه قال صاحب الميزان هذه المسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يحال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلي عندنا وتعلقه بالمامور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة تصحح الامر وههنا كذلك فان المامور اذا كان لا يعلم حدوث النسخ وبنى الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويهيئ اسبابه ونظم الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل وفي الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المامور وصح الامر لفائدة المامور لا غير او لما حسن منه العزم والاعتقاد او الشغل بالاسباب اجتزى بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قالوا اي الخصوم انما شرط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر وبكل نهي نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهي لان صيغة الامر والنهي بصريحها يدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لا دلالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والمنع منه فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهي حسن بالامر وقبحه بالنهي يعني لما كان الفعل هو المامور به والمنهي عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهي عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن شيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذي هو على صاحب الشرع محال بيانه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب الشمس لطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد

الفعل

ارادة

والحجة لنا ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك بعد العقد لانه عليه السلام لما ... النسخ بعد وجود عقد ولم يكن ثمة تمكن من الفعل مرتكة ورك

وفي تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله
اذا ظهر له من حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امره لعلمنا انه بالامر انما طلب من المامور ايجاد
الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبدا على الله تعالى لا يجوز قالوا
ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز
نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان النهي متناولا عين المامور به والامر متناول الفعل
فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم
على الفعل فليس الامر موضوعا لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله
افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا او اعتقدوا بوجه ثبت ان الامر امر بالفعل لا غير فكان النسخ
قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء والحجة لعامة العلماء السنة
والدليل المعقول اما السنة فما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد
على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز
وزيادة فان قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون
لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره
والدليل عليه انه لا فائدة من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لا للنبي
عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف
للدليل العقلي الذي بينا ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلي ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له
فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأي رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس
تقرر الفرض قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى المتواتر فلا وجه الى انكاره
واهل النقل وناقلوا الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك
مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول
بكونه من زيادات القصاص قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم
خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن مخالفه
من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم
بانكار الخوارج الرجم وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبينه وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد
في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لجميع الامة وقد وجد منه عقد القلب على
ذلك قال ابو اليسر في طريقة الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم
دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى
بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته
غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وما زال يسال ذلك ويجيبه ربه الى ان انتهى الى الخمس فقيل له
لو سالت التخفيف ايضا فقال انا استحيي فتبين ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على
وجه التخفيف بسواله بعد العزيمة وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد
قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام
فيه قوله ولان النسخ بيان للدليل المعقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل

والحاصل ان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او بعد مضي زمان يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله الى الابد فانه يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح لان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ... بل الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة وعقد القلب ... والكلام ... ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل مرتكة ورك

او بعد مضي زمان يصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز
نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان
يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل
ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع
فيه جزء من الصلوة او الصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع
فيها بل المراد ما ذكرنا لان الادنى يصلح مقصودا يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما
ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة
الامر فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وحقيته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
منفصلا عن الفعل اي بدون الفعل فكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من
الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة الفعل
وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل وعبارة بعض المشايخ فيه ان
الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء
بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه
العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المامور بنسخه يسقط عنه بموته
وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المامور
به او موت يقطعه عنه وان يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او نصيبه
آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا يوضحه انه لو قرن البيان صريحا
بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه عنك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل في وقت كذا ان تمكنت
منه ويكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله ولان
الفعل لا يصير قربة دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان
الفعل هو المقصود لا غير وبيانه ان الفعل لا يصير قربة اي سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق
ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم
بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو
فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل
السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اي ترك
الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا واذا كان كذلك اي كان الشان كما ذكرنا صح ان يكون عقد القلب مقصودا
بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك
ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من
مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن
من الفعل بعد عقد القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله الا ترى ان
عين الحسن توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني لا
يثبت حقيقة الحسن للفعل المامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده

وقول العامل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر متبعه امر الامرين باسمه التابع قال الشيخ الامام في الحجة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بينا في رساله. واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه
مرتكو دي

فلا بد للنسخ من تحقيق المامور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه وشيئا لقبح ما تصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ادلم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى وقوله وقول العامل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اي اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بدون عقد القلب على حقيقة المامور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازما لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك وبيّن بما ذكرنا ان الفعل لعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المامور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون بطريق الابتلاء وانما تكون لجرّ النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب فان قيل الابتلاء كما يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا قلنا نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبيّن بالنسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل مرة وذلك كان الامر مطلقا تبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مرتين الفعل كانت مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ لوجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

باب تقسيم الناسخ

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان نسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوّز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا والاطلاق ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظي الحجج اربع وفي بعض النسخ اربعة على تاويل الدلائل قوله اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بينا كانه اراد بقوله لما بينا ما ذكر في شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لا نص فيه اذ التعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل واعلم ان القياس المظنون لا يكون ناسخا عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس يكثر مجال النص وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي رح لفظ الجلي مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة

وامّا الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام
مرتكو دي

وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي نسخ به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فيتبين من القياس الراجح ان الحكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكر الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع به بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا فمنهم من منع ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار في قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابي الحسين البصري واختيار العامة انه لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتأخر عنه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي والدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده على ما مر قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع هذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله واما الاجماع فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازت الزيادة على النص التي هي نسخ به فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي حال حياته عليه السلم ما كان ينعقد الاجماع بدون رايه وكان الرجوع اليه فرضا
واذا وجد البيان فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا
نسخ بعده تعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع ناسخا للكتاب
والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ ذكر في اخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع
باجماع اخر جايز فيكون ما ذكره هاهنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو
وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول ولكن عامة الاصوليين انكروا كون الاجماع
ناسخا لشيء او منسوخا بشيء لما بينا انه لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم
تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلم وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع
الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع
الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل
كان موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلم
ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا
يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على
النسخ بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون
لامه السدس بل الثلث ولم يثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك
فلا يلزم النسخ على ان على تقدير ثبوتهما لا يلزم النسخ بالاجماع ايضا لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو
لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطا وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب
المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف في موضعه قوله
وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخرين مما مسلمان احدهما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز
عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي ونص الشافعي
في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو
الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل
الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به لكان جائزا
وبه قال ابن سريج في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد
الاسفرايني والثاني نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى
وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني وذكر عن الشافعي رحمه الله
في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان نسخ السنة بالقران لا يجوز ولوح في موضع اخر بما يدل على
جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق
كذا ذكره السمعاني في القواطع واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا
في عهد النبي عليه السلم والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه
ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان
المستقبل على نسخه وربما يتمسك في المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلم فقالوا لما جاز له الاجتهاد فثم

يوحى اليه لم يأمن في تجويز نسخ القران بالسنة ان تكون السنة الناسخة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ
نسخ القران بالاجتهاد وهو غير جائز قالوا ولهذا اجزنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس
عندنا واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك
بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من القران ولا مثلا له ولا من
جنسه بلا شك لان القران كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلم وهي غير معجزة فلا يكون نسخه
بها ولانه تعالى قال نات بخير وهو يدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لا يكون
الا والناسخ قران لا سنة ويؤكده سياق الاية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان
الاتي هو الله تعالى وتمسك بعضهم بهذه الاية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الاية على اشتراط
المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات
الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الاية اي الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الايتين
او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الاخرين فلا اي فلا يتحقق ذلك ولكن
هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل او بالخير في نسخ الاية لا في مطلق النسخ اذ
لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في
كتبهم بل تمسكوا بهذه الاية في المسئلة الاولى لا غير واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول عليه السلم ليس اليه ولاية التبديل
وانه متبع لما اوحى اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم بنسخ الامرين
جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وبقوله عليه السلم اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه امر بالرد
عند المخالفة ولا بد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول عليه السلم بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا
لانعدامها وبقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا
رافعا له وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا ثم بين الشيخ
لهم من المعقول دليلا ينبه المسلمين فقال ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة
الرسول عليه السلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب به اي بالحديث يقول الطاعن هو اول قايل
واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن
كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مرجحا الى الطعن اي طريقا ووسيلة اليه فكان
التعاون به اي بكل واحد اولى من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما معينا للاخر ومؤيدا له اولى من
جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن ولا يقال في نسخ
الكتاب بالكتاب مثل هذا المورد ايضا فان الطاعن يقول كيف يعتمد قوله في ان هذا الكلام من الله
تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن
بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن
فيه قوله واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى

فان قيل كيف يدل على النسخ المذكور مع ان بينهما اجماع الاتفاق وهو يراد باخر المراد عن الوصية النافلة ولفظ الاية دكار
... المعروف ... قلنا اعلم ... المتقدم على ... كما ذكر البلاغة ... فالمقدم محل المتقدم متقدم
قلت قد صح هذا الاحمال ... لوارث ... والله اعلم

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان الوصية لهم كانت
لموجب هذه الاية ثم نسخت بقوله عليه السلم لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر
نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس
عن روايته وهو بهذه المثابة فان العلماء ظهر بهم مع القول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به
وقد ذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته ولا يجوز ان يقال
انما ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق اخر بطريق الارث وثبوت حق اخر بطريق لا ينافي
ثبوت حق اخر بطريق اخر كما جاز حق الاجانب وبدون المنافاة لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال
لعل ناسخه مما انزل في القران ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان في هذا الباب يؤدي
الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ
تلاوته والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره
وما من منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على
ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم
والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال
غير صحيح لوجهين احدهما انا لا نسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت باية المواريث فانها نزلت
بعد اية الوصية بالاتفاق وبيانه ان بيان ثبوت النسخ بالاية انه تعالى رتب الارث على الوصية منكرة
بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال
الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا
لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان قيل من بعد الوصية
للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة
دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ
لتغاير المعنيين ولا يقال المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما عرف في باب الفاظ
العموم فتكون هذه الوصية عين الاولى فلا تكون في الاية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة لانا نقول ذلك
الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر ذكر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر بلفظ
النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رايت الرجل ثم قال رايت رجلا يكون
المذكور اخرا غير المذكور اولا ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان
الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة
وقد نسخت المعهودة بلا خلاف لم يبق فيه دلالة على تاخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع والثاني
اي الوجه الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات
حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر
بحرمتها والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل اخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ
القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس
الى الكعبة وكنسخ الامر بذبح الولد الى الشاة عند اكثر الاصوليين وهذا النسخ اي نسخ الوصية للوالدين
والاقربين من النوع الثاني وبيانه اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء للوالدين

244

والاقربين الى العباد بشرط أن يراعوا الحدود ويسووا حصة كل قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله
بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى
المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة
البالغة وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثمن وغيرها نعني بها ذلك الحق اي
تحول من جهة الايصاء الى الميراث وقوله فتحول تفسير النسخ والى هذا اي الى ما ذكرنا انه نسخ بطريق التحويل
اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله في اولادكم حيث اطلق لفظ الايصاء اي الايصاء الذي فرض عليكم تولاه بنفسه
اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وبقوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم من مولاه
في الدنيا والاخرة فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما تقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكيما في القسمة ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق
كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود لمباشرة الموكل الاعتاق
بنفسه والى هذا اشار النبي عليه السلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء
يدل على سببية الاول كقولك زارني فاكرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فان الوصية انما وجبت ليصل حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم يبق الوصية مشروعة في حق
مع قوله بهذا الفرض اي الفرض المذكور في الاية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية قال شمس الائمة
بعد تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
فاما انتهاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة
الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء
الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم بفرضه في اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلم لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الاية قوله ومنهم من احتج يعني
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب
الرجم ونسخ الامساك اليه وهو ضعيف ايضا لانهم يقولون لا نسلم نسخه بالسنة فانها لا تصلح ناسخا بالاتفاق
لكونها من الاحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان يتلى في القران وقال
ولولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه وقيل
نسخ حكم الامساك باية الجلد وهي تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح
مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة يعني ولئن سلمنا ان الرجم ثبت
بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله تعالى
او يجعل الله لهن سبيلا فانه او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز
بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله واحتج بعضهم اي
بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت
ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ما انفق قد نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه في القران

وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا لان هذا اى قوله تعالى وان فاتكم شئ الاية فيمن اى فى شان من ارتدت
امراته ولحقت بدار الحرب ان تعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امراته ولحقت بدار الحرب
ما غرم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس
الايمة فلا يكون منسوخا ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله
تعالى فعاقبتم اصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم اى كانت الغلبة
لكم حتى غنمتم وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ ايضا وقيل هو منسوخ وناسخه اية القتال كذا فى التيسير
وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا فى شرح التاويلات فاذا كان
كذلك لا يصح الاحتجاج به فى معرض النزاع وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسالوا ما انفقتم وليسالوا
ما انفقوا ادى المومنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيا من مهر
المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الاية وقال ابن زيد خرجت امراة من المسلمين الى المشركين
واتت امراة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم قد اتتكم فنزلت والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم
شئ من ازواجكم اى احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين
من اداء هولاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هولاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبونه
كما يتعاقب فى الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من اداء كم فآتوا من فاتته امراته الى الكفار من تلك
مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا قالوا وهذه الاحكام التى ذكرها
الله تعالى فى هاتين الايتين من الامتحان ورد المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة
او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم **قوله** ومن الجنس كان
النبى عليه السلام يتوجه الى الكعبة فى الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس
فى الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ ان كان التوجه الى الكعبة فى
الابتداء يعنى حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة
بلا شبهة لانه لا يتلى فى القران فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك فى ان التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة بلا شبهة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب **فان قيل** لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل
هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا يلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده **قلنا** عندك شريعة من
قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلم قولا او عملا فلا تخرج بهذا من ان يكون
نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان فى شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين كان بمكة فانه كان يصلى الى الكعبة ثم تحولها قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخ السنة بالسنة
ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت
شريعتنا بلا خلاف وما ثبت هى الا بتبليغ الرسول عليه السلم وبتبليغه قد يكون بالوحى المتلو وغير المتلو
فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وعبارة شمس الايمة فيه ولا خلاف ان ما كان فى شريعة من
قبلنا ثبت انتساخه فى حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة
واما طن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان بالوحى ولم يرد النبى عليه السلم ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة

بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد
منهما ثابت بالكتاب قال ابو اليسر هذا ليس بقوى لان فى ذلك الزمان كان القران ينزل على الرسول عليه
السلم فربما اعتقد انها نسخت باية اخرى قبل هذا الزمان ولم يبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث
ولعله طن النسخ بالانساء وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى لا يحل لك النساء سوى
هولاء اللاتى اخترنك من بعد ما اخترن الله ورسوله بالسنة وهى اخبار النبى عليه السلم اياها ان الله تعالى اباح
له ذلك واشار شمس الايمة الى ان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى الكتاب
فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل
ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
النسخ بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التابيد اذ التحديد المطلقة يتناول الابد يوضحه ان ذلك ثبت جزاء
لحسن عملهن وهو اختيارهن رسول الله ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن
على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان
من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه فى ذلك الوقت فلما
ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومى وقيل صيفى
بن الراهب فقال يا محمد اردد على امراتى كما شرطت وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى
يا ايها النبى اذا جاءكم المومنات مهاجرات الى اخر الاية ونسخ ذلك الحكم فى حق النساء وهذا نسخ السنة
بالكتاب **قوله** والدليل المعقول وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالاخر ليس بممتنع
عقلا ولم يرد فيه منع سمعا فوجب القول بالجواز اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ فى الحقيقة
بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحى غير
متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين مدة ~~الحكم المطلق~~ مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع
ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الا يرى ان النسخ اسقاط الحكم فى بعض الازمان الداخلة تحت العموم
كما ان التخصيص اسقاط الحكم فى بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه
بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلم بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان
الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلم اى الثابت بعبارته حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به
بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلونا
من الايات لا تدل على عدم جوازه على ما بينا ثبت انه جائز وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ
احدهما بالاخر لكان لغيره لا لذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد القولين بالاخر
غير ممتنع لذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع بجعل القران ناسخا للسنة او بجعل السنة ناسخا للقران
لما لزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قال صاحب الميزان اذا اخبر النبى
عليه السلم ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرانا انقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا نقبل فقد انسلخ عن
الدين وان قال نقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة **قوله** ولان الكتاب دليل

اخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالاخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال
ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونها خيرا منها كما يصلح ناسخا
للكتاب لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم وايجاب العلم كما قرر من الكتاب فيصح نسخه
بها ايضا فان قيل قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه تناقض ما سبق ان ابيا ظن نسخ النظم
من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة قلنا المراد ههنا بيان الوقوع اي لم يقع نسخ
النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اي ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب
فلا يكون تناقضا او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة
على وجه يقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضي الله عنه انه يدل على جواز
نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض وقوله ولو وقع الطعن جواب
عما قالوا نسخ احدهما بالاخر مؤدية الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اي بمثل ما نحن فيه من نسخ
الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به لما صح ذلك اي النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه واليه
اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على
صدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اي في جواز
نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان
الحكم الذي هو وحي في الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم
الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتعين به انتساخه ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه
وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذي اثبته بكلامه قوله فظهر انه ليس بتبديل جواب
عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة
ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو ولا يقال يحتمل انه كان عن
اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده
لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي ايضا وذكر الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة
هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القران بقران بل بوحي على لسان رسوله عليه السلام
وكلام الله تعالى وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قران والاخر ليس بقران
وانما الاختلاف في العبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يامر بتلاوته ويسمى قرانا وربما دل عليه بلفظ
غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال قوله وتأويل
الحديث قال شمس الائمة وما روي من قوله عليه السلام ما عرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث
لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي
هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب ظاهرا ولئن ثبت فالمراد اخبار
الاحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا
يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من

من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ
منهما فانه يعمل بما في كتاب الله تعالى ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا
نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله واما قوله تعالى نأت بخير منها جواب عن تمسكهم بهذه الاية
فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه اي مع معناه او ملتبسا بمعناه
لان نظم القران لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز وفي كونه قرانا فكذلك المماثلة اي فكالخيرية
المماثلة في انها راجعة الى مرافق العباد لا الى المماثلة في النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المنفعة
والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظ خير من لفظها او مثلها فالحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا
اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الاية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم
المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره والمماثلة حاصلة على هذا التقدير لان الاحكام جنس واحد
مع انا لا نسلم ان الخيرية تقتضي المجانسة لان قول القائل من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد منه
المنحة والعطاء لا الحمد والثناء واجيب عن الاية ايضا بانها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه
رتب الاتيان باحدهما على نسخ الاية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الاية على الاتيان باحدهما
وهو دور واعترض عليه بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا اخر مغايرا
للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس
كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل من المنسوخ والاية
تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل خارج على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة فاما قولهم ان السنة
مثل الكتاب فيما يرجع الى النسخ وهو الحكم وفي بعض النسخ عن هذه الجملة اي الاية تدل على ان الكتاب ينسخ
بالكتاب ولا يدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فهو انا لا نسلم ان دلالة الاية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله
لتبين لتبلغ اذ حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص
فيما انزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ
ولو سلم ان المراد ليس العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان
لانه بيان ايضا قوله ونسخ السنة بالسنة كذا لم يذكر الشيخ امثلة نسخ الكتاب بالكتاب لما ذكرها غير مرة
لظهورها وكثرتها مثل نسخ ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات
الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين
بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الاية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه
امر في الحقيقة وروي عن بريدة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني كنت نهيتكم عن
ثلاث عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي
ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن
النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه وفي رواية ابن
مسعود رضي الله عنه بهذا الحديث كما قال وعن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف
ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو
النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن

ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ عندنا للدلالة بنسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلونكم وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتال الكافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق منهما وقال بعضهم لا نسخ الا بمثله او باخف لقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب لم لا يكون مما يرجع الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب الآخرة والله اعلم

منه رحمه الله

لمجيء في زيارة قبر امه وكانت مشركة وروي انه زار قبرها في اربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء في الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال عليه السلام ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء نهاهم عن زيارة القبور ليتحقق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فان النساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روي ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا فقال لو اتيت ما فارقت جدتك يوم القيامة اي كنت مصاحبة النار والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روي ان عائشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول القائل «وكنا كندماني جذيمة حقبة» «من الدهر حتى قيل لن نتصدعا» «فلما تفرقنا كاني ومالكا» «لطول اجتماع لم نبت ليلة معا» والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضيق والسعة نهاهم عن الامساك ليتسع موسرهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك

وأما النهي عن الشرب في الاواني المختلفة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الروايا ولما حصل لهم الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا في الاشربة المبسوط عن النبيذ اي عن اخذ النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ شيء ينبذ في جرة الماء وغيرها اي يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل والدباء القرع والحنتم جرار حمر وقيل خضر يحمل فيها الخمر الى المدينة الواحدة حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية يسرع بالشدة في الشراب ويحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب

قوله ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظواهر منهم محمد بن داود الى امتناعه قال شمس الائمة وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم ارادة ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا والا فالقران خير كله من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز وبان النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء لا الى خلف وكان هذا جائزا في القرآن في حياة النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا

منه رحمه الله

فلا يكون في الترقي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي وكما يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روي ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم وذلك بعزيمة الصيام اي بالصوم حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ كون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تاخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لانا لا نسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر نصبك وقال عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها على البدن وكذا تمسكهم بالآيتين الاخريين لان الآيتين لا تدلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم في صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتاخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا ومن انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا في الميزان فظهر ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا ودون اللفظ والحكم وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله فمثل صحف ابراهيم عليه السلام فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة يقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيها بحمل ذلك بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها او بموت مقلوب الكلام اي بصرف القلوب عنها اي عن حفظها وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنها جائزا في القران في حيوة النبي عليه السلام للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لم يتصور النسيان الحلال ذكر الاستثناء عن القائل وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا وذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي عليه السلام اوتي قرانا ثم نسيه فلم يكن شيئا اي لم يبق منه شيء لما رفع الله ذلك عن قلبه فاما بعد وفاته فلا اي فلا يجوز وقال بعض الروافضة والملحدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان في القران كانت آيات في امامة علي رضي الله عنه

وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم يبق باندراس زمانهم واستدلوا في ذلك بما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يقول لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم وانس رضي الله عنه يقول قرانا في القران بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال عمر رضي الله عنه قرانا اية الرجم ووعيناها وروي في حديث عائشة رضي الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله عليه السلم والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى متعالي عن ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى وهو معنى قوله انا له لحافظون منزلا لا يحتمل تبديل ولانه لا يخلو شيء من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس فيه كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفات رسول الله عليه السلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحي وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيودي الى القول بجواز ان لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى اخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد وما نقلوا من اخبار الاحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي كان قبل وفاته لا بعده واما حديث عائشة رضي الله عنها فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول شمس الائمة رحمه الله قوله واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقها والمتكلمين ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمعناه اذ الاتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم بالنص ثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وعبارة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلو انه قران وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يودي اليه فلا يجوز وتمسك العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول اما بيان المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزانيين الثابت بقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فاذوهما والامساك للزواني اي الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما وقوله نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومشروعيته وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء وللامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اي وكالايذاء باللسان وللامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج

نسخ حكمه مع بقاء تلاوة هذا النص ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلم ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى اخره وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القران ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اي فللصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص بقائهما وانتهى الاخر اي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم لبقائه فاما في القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القران ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس وذكروا ان عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة الى اخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله عليه السلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به وكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلم فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القران لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القران لكان قطعيا قلنا القرانية تثبت بالسماع من رسول الله واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم تثبت القرانية في حقنا ولا تخرج به من انه كان قرانا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرانا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروط فيما يبقى بين الخلق من القران لا فيما نسخ واما المعقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلا نظم اي بلا نظم القران وذلك اي الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي قال شمس الائمة رحمه الله وقد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ولا نسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية

ومن المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف الطلاق
فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء ما دلت عليه ولا من انتفاء مدلولها
انتفاؤها قوله واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون
نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول وما نقل عن بعض العراقيين ان
زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة
الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها
عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا ولانه يلزم عنه ان
الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج
العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع
واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه باخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من
الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني بعد اتفاقهم على ان
مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا
للجلد فانه لا يكون نسخا له بالقران فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتاخرين من مشايخ ديارنا
انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا
تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله
ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه
كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة
عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني
من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم
المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متاخرة وكزيادة عشرين على
حد القذف فانها توجب تغييرا لحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون
نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان
ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون
مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متاخر فهي نسخ لوجود
حقيقة النسخ على ما عرف في بيان حده وما خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متاخرة
عنه او لا يكون اثباتها بدليل شرعي فليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتفاء
كل منها تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام احدها انهم بنوا على اصلهم
ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض فالمطلق
المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض وهو المطلق
المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام
تتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا
نسخا كاخراج الزمنة والعمياء وكاخراج اهل الذمة من لفظ المشركين والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد

249

في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه
والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة
الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله
فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على
اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الالف
مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه
مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ يوضحه
ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما للتنافي فيهما وههنا
ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافيا له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت
متاخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا
اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ فان كونه تخصيصا يستقيم في تقييد الرقبة على اصل الشافعي
ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط اي شرط الزيادة ان يكون تخصيصا يعني لا ندعي انها
تخصيص لا محالة بل يكون تخصيصا ولا يكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه والثالث ان الزيادة على النص
لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص بالمنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص
بصيغته وحيث كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ والرابع ان النسخ امر ضروري
لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغيير الكلام من الحقيقة الى المجاز
ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ واحتج من قال بانه
الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم وابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا
وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه
الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد
والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك
فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي
فان الاول يستلزم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه
كذا توضيح لما ذكر من انتهاء الاول بالثاني وجواب عن قولهم لا نسلم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه
شيء اخر يعني انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق حين صار مقيدا صار المطلق بعضه اي صار ما كان
مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد
وما للبعض حكم الوجود اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة
بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر
بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز
فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم
الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق
به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف
اذا كان الحد هو القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض الحد ليس بحد وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عنده
ان فسقه متعلق

واما التخصيص فتصرف في النظم لبيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم والقيد لا يتناوله الاطلاق لا يدل ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد ودليل الخصوص اذا لم يبق مرادا من الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات ولا يستكثر ان النفي اولى الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا مرآة الاصول

بالوقف الذي هو فسق عنده على ما عرف فثبت ان الحكم الاول قد انتهى وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملته اي بمنزلة نسخ اصله ثم بين الشيخ ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لا دلالة للمطلق على المقيد بوصف كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا الا ترى توضيح لقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بخبر الواحد وذلك باطل وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل او بخبر الواحد وهو ما روي ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليّ رقبة أفأعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان يدل على ان الواجب لا يتادى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كأن هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارة فتحرير رقبة مؤمنة كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مرادا به بقي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم نفسه كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له لانه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان مدة الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا واذا ثبت قيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة يظهر اي بصيغته لما قلنا انه لا دلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات الحكم ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان واخلاء الجملة وبين اثبات ما ليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس بتخصيص وعبارة القاضي الامام لو قلنا ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء اخر فلم يكن نسخا اذ بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى حدا بنفسه بعد ثبوت النفي حدا معه واية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا يبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة يجوز لا لانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما بقي كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وان صورة قوله ولا يشكل ان النفي كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق باموز ثلاثة احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة واقله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا يسمى نسخا وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان

كان

ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف انه لا يحرم القليل من المثلث لان الحرمة لانه بعض المسكر ولا يعلم ذلك الا بتجربة لبعض العلماء كلهم مرآة الاصول

20-

كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزية فلا تقبل فيها خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي وحاصله ان كمال الحد فيها ليس لحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا واجاب عنه المعترض عنه بانا لا نسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الجلد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا يكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين التراب والماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا اثبتم ذلك فكانكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على اية الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله تعالى برايه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله ثمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يكون نسخا واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء واما تكميل المهر بالخلوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جملته قال ابو حنيفة وابو يوسف رح شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رح لان المحرم في غير الخمر هو المسكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها

او كذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه لا يفيد المطهر فلم يكن مطهرا كاملا — من ركاوى

والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة
السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه
وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لما روي انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية
ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المثلث بعدما اشتد خمر
لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة
وقد نقل عن النبي عليه السلام انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على
اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى والجواب عنه ان الجمع
اذا امكن بين الاثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا
الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول على الشرب
لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد لا يحرم وبدونه على حرام كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى
قصد الطاعة يكون طاعة او بان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدبا
والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبيهه بالخمر في حكم
خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامي والمعقول الذي ذكروه قياس في اللغة فلا يقبل
قال ابو الفضل رح في اشارات الاسرار واعلم ان من دقق في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه
اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم
ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لا فرق بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمته
وبلغته الاثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف
ويحلبون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع القوي ما حرمه وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد
به الشرع واما التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين ولهذا
قال محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت
بانه حرام قوله وكذلك اي وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث
استعمال الماء القليل لصحة التيمم وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال
يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رح لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا
ذكره منكرا في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب
طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب
عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العاري اذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان
به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا ولنا ان عدم الطهور قد تحقق
فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اي محللة للصلوة
وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من الحل يقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء
كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق
الربوا وهذا كمن وجد بعض الرقبة في باب الكفارة دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة
اصلا لان الاصل رقبة يكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تتجزى كحكم الطهر ههنا وتبين
بهذا ان المراد بقوله تعالى فلم تجدوا ماء ماء طهورا محللا للصلوة باستعماله في جميع الاعضاء او رافعا للحدث عنها

اي الدليل النسخ ما لوجاء معارضا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة معارض وحي النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن لم يوجب لانفسخ لان الزيادة على الثمن
كحمل الاول بعضه وهو معارض كلا وهذه معارضا غيره ولم يكن للبعض حكم الوجه والذي يتصل بالنسخ بأسباب افعال النبي عليه السلام — من ركاوى

فان الايه سيقت لبيان منع الطهارة لا غير والماء المحلل ما يقيد لا نفس الماء وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية
وستر العورة لان الواجب هناك ازالة ما هو امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر
الزوال حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا
في الاسرار قوله ولان دليل النسخ دليل اخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه
ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا متقارنين بان جهل التاريخ بينهما فقال لا نسلم ذلك بل لو جهل
التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل به اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند
معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا قوله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ
معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من
جنسها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرناه في شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخمسمائة
فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود
في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات
العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن
وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف
المذكور في شهادة الاخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء اخر به بمنزلة التنجيز في الطلاق والعتاق
فيصير شيئا اخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم فصل
ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين
رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقتها بهذا الباب تتميما للفائدة ثم النسخ
والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منها بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من وجوه
ان التخصيص بين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام
والنسخ يرد عليه وعلى غيره وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراخيا وانه لا يجوز الى ان
لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع وانه يكون معلوما او مجهولا
والنسخ لا يكون الا معلوما وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ
يخرج المنسوخ عن ذلك وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام وان دليل الخصوص
يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان
الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا وان التقييد مفرد والتخصيص جملة
وان في التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل سوى المخصوص منه والفرق بين
التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء وان دليل
الخصوص حكما بخلاف الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل وانه يرد في
الاخبار والاحكام وانه لا يكون الا متصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها والفرق بين التقييد والنسخ
من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك وانه قد يكون مقارنا
والنسخ لا يكون الا متراخيا والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه
بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق به بالتغيير وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس
بيمين بل هو ايجاب والتعليق يمين وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما

ف

م

والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق يبدله من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صوغ بل زيادة اوصاف والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت احكاما يكن ثابتا بالاول ولا يخرج عن الاول ما كان ثابتا صوغ وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صوغ فان الرقبة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شيئا لا يبقى الفا والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه وان الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك وان التخصيص له حكم على حدة الاول وليس في التعليق ذلك وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبل وقس عليه

باب افعال النبي صلى الله عليه وسلم

الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه وجميع الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني ادم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء لا يصلح للاقتداء وقد تقترن البيان بالزلة لا محالة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه الى نفسه تسببا وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له في القتل وقيل لانه كان مستامنا فيهم وليس لمستامن قتل الكافر الحربي وهو لم يقصد قتله فكان زلة او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه اي باكل الشجرة التي نهي عنها والعصيان ترك الامر وارتكاب المنهي عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ زلة فغوى اي فعل ما لم يكن فعله وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا به لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به ثم قسم الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله تعالى افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضي الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا تصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشعر اليه في اخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب **قوله** والزلة اسم لكذا قال شمس الائمة رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد منه القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه

ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما تتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا **فان قيل** لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة فبم العتاب **قلنا** لان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قال الشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل وعن الاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى **قوله** بشغله عنه الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اي زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذي قصده اي بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا فانها اي المعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه اي نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا **قوله** واختلفوا في سائر افعال النبي اي باقي افعاله عليه السلام بعد الزلة مما ليس بسهو مثل تسليمه على راس الركعتين في الظهر حين قال ذو اليدين رضي الله عنه اقصرت الصلوة ام نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا تخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بالاتفاق ولا بيان لمجمل محل النزاع من قيود اخرى وهي ان لا يكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لا يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق فانه تابع للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام او لم يعلم فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التاسي به باتيان ذلك الفعل على تلك الصفة وذهب شرذمة الى ان حكم ما علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الاصوليين قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل على صفة فعل رسول الله عليه السلام فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي بان رسول الله عليه السلام مخصوص به حتى تقوم دليل على مشاركة غيره اياه وقال ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى تقوم دليل الخصوص وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى تقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي اتباع النبي عليه السلام فيها اي في تلك الافعال ويكون واجبا في حقه عليه السلام وفي حقنا وهو مذهب مالك رحمه الله وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن سريج والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة فيها في حق النبي عليه السلام ولا يثبت الفضل على الاباحة وهي الوجوب او الندب في حقه الا بدليل **قوله** ولا يثبت المتابعة ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله نعتقد الاباحة حتى تقوم دليل بيان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة وذكر شمس الائمة رحمه الله فقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم نعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل

فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة فيما اياه لا يجب متابعتنا للنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها او لم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم تعرف صفاتها الا بدليل وما ذكره ابو اليسر يؤيد المذكور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيد ما ذكره شمس الائمة

قوله وقال الجصاص ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي نعتقد الاباحة ما لم تقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا نفي على ذلك الوصف حتى تقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة كان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول ادا لم نعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى تقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكر في التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر وما ذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الائمة ايضا بنوع تاويل وقوله الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لا بترك ذلك اي لا نحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثالث ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا ولا اتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت بالتنصيص اباحة فعل له من غير تخصيص

وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق اخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له ما لم يبح لنا من العدد في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعته حتى تقوم دليل على الشركة ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة واذا كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وصول الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل

قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالتوقف لا يتحقق في هذا الفصل

واما الاخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن شان الرسول عليه السلام وسمته وطريقته كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي شانه وطريقته ومذهبه قالوا وحمل الامر على الشان ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد والنصوص فيها اي في طاعة الرسول عليه السلام ووجوب اتباعه كثيرة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوه لعلكم تهتدون وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل ومثاله ما روي انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله واقرهم على استدلالهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله عليه السلام اخبرني جبريل ان فيها قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الحلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب

ما ليس للقول ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رايت رسول الله يقبلك فراى ان المتابعة في الظاهر من فعله واجبة والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعته في افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله

واما الكرخي رحمه الله فمذهبه اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عليه السلام بيقين لتحققها في كل الاحوال فيجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ثم لما ثبت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة او قام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يجز متابعته به الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا ووجدنا الاشتراك اي اشتراك النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة

قوله ووجه القول الاخير يكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى اخره قال شمس الائمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص رحمه الله لان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ويدل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة على الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة

والدليل عليه انه لما قال لعبد الله بن رواحة رضي الله عنه حين صلى على الارض في يوم قد مطروا في السفر الم يكن لك بي اسوة فقال انت تسبح في رقبة قد فككت وانا اسبح في رقبة لم يعرف فكاكها فقال عليه السلام اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله ولما سالت امراة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى تقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منزلتهم واذا كان الاصل هذا في كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان عند تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم

فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك يعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية يعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز يعارض والعارض لا يثبت الا بدليل

قوله وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع الينا ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذي نشرع فيه

باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

اي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع قوله ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب

فان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالراي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان
ذلك يؤدي الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد لكان الاولى هنا الكف عن تقسيمه اي تقسيم
سنته وطريقته في اظهار احكام الشرع على ما ول المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم
اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا
الله تعالى وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطاء في بعض الصور اليه عليه السلام مع عدم
التقرير عليه وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ له
الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حملنا على هذا التقسيم ورخص في
الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم قوله والوحي نوعان يعني انه عليه السلام كان معتمدا على
الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى اخر ما ذكر وقسم شمس الائمة رحمه
الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من
الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتامل بعد علمه
اي علم النبي عليه السلام بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك مبلغ عن الله كما ظهرت لنا
الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام وهو
اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبريل عليه السلام المراد بقوله تعالى
انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس نزل به الروح الامين على قلبك قوله عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله فاتقوا الله اي
اجتهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لا في طلب الرزق فانه
لا يفوت احدا بل اجملوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في
المحظور معتقدين من الله تعالى لا من الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله
متعلقا باجملوا اي فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة
والتصرفات المنهي عنها والثالث ما تبدى اي ظهر لقلبه يعني من الحق بلا شبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم
بالكسب والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اي بطريق الالهام
وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبي عليه السلام لما عرف قطعا انه من الله تعالى
كان ذلك حجة قاطعة فهذا اي ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحي ظاهر كله لظهوره في حق النبي عليه السلام في درك
حقيقته اي النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الاية الدالة على حقيته ونحن مبتلون بدرك
حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتامل في المعجزات الدالة على صدقه وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض
بتبليغ الملك والبعض بالاشارة والبعض باظهار الله تعالى من غير واسطة وهذا اي هذه الاقسام الثلاثة
من خواص النبي عليه السلام لا شركة للامة فيها اذ الوحي مخصوص به بلا شبهة وكذا الالهام الذي لا يبقى معه
شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجد والكرم غير ذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اي لحرمته على مثال
كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتباعا لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج ثبوته
لغيره من خصائصه عليه السلام اما لمعجزته على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون
الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله واما الوحي الباطن فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا
باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله

شمس

شمس الائمة رحمه مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالراي والاجتهاد فاما ما يكون من رسول الله عليه السلام
بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه كان صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا
فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد
علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله تعالى فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الراي
والاجتهاد قوله واختلف في هذا الفصل اي في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام وفي كونه متعبدا به فابى
بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام في الاحكام
الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم
وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له
العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا اي بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابي يوسف
من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان
متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن
بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا ان العمل بالراي في
الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي
وبالمعقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطاء
لانه راي العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى
العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب فيها دفع
ضر عنهم او نفع جر اليهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الراي جائز فيه لحاجة العباد اليهم الى ذلك
وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى متعال عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو حقه لا يثبت ابتداء
الا بما يكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا انما يجوز عند الضرورة
حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي ثابت
في كل وقت فكان اشتغاله بالراي كاشتغالنا به مع وجود النص وهذا كتحري القبلة فانه يجوز لمن بعد
عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان مشاهدا للكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى
الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد اخر لان
جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ
له لانتفاء موجبه في حقه الا يرى ان في امور الحرب لما جاز له الراي جازت مخالفته حتى خالفه السعدان
في اعطاء شطر ثمار المدينة واسيد بن حضير في النزول يوم بدر على ما سياتي بيانه ولان الاجتهاد منه عليه
السلام سبب لتنفير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برايه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان
يتاملوا حق التامل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع مثله وما يؤدي
الى النفرة لا يكون هو ماذونا فيه لتاديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة الى الله لا الى التنفير عنه
وجه الفريق الاخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

امرنا بالاعتبار عاما لاولي البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
تعليلا للاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة
واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اي بوصف
البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى ففهمناها سليمان روي ان
رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث
ان هذه انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك
ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان
كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث
كان كرما قد تدلت عناقيده فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القصة
بقوله تعالى وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان
في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الراي من غير نص اي المراد به وقف على الحكم بطريق الراي
لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم
علم ان المراد به الفهم بطريق الراي ولان القضية التي قضاها داود عليه السلام اولا لو كان بالوحي لما وسع
سليمان خلافه ولما خالف وقرره على ذلك علم انه كان بالراي وذكر في المطلع فلو انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد
سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان عليهما السلام قبل الحكم لان الحكم اذا وقع
بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد اخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله تعالى ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا
عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جوابه عن داود عليه السلام بالراي فانه كان بطريق التنبيه
وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رايه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين
حين تسوروا المحراب بالراي فانه قد قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر
ونقل عن ابي يوسف انه تمسك بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله
فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذ الحكم بكل واحد منهما حكم بما اراه الله واورد عليه ان المراد
بما اراك ربك بما انزله اليك لدلالة السياق عليه اذ لا فائدة سيقه من قوله العائد الذي اي ذلك الكتاب لتحكم
بنوع واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل
خلاف الاصل وقرر ابو علي الفارسي هذا التمسك فقال الاراءة هنا لا تستقيم ان تكون لاراءة العين لاستحالته
في الاحكام ولا بمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اريكه الله لتتم الصلة
فتعين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رايا واجيب بان الاراءة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا
موصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز واما السنة فحديث الخثعمية فانه عليه السلام
اعتبر فيه دين الله تعالى بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء وحديث
القبلة للصائم وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امرا عظيما فقال
وما ذاك فقال هششت الى امراتي فقبلتها فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال
لا فقال ففيم اذن اي ففيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع بمقدمة الشرب وهي المضمضة
في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض
يسكن شيئا من العطش وقال تعني اي اعطاه اجرا وروي عن النبي عليه السلام انه قال في حديث طويل وفي

بضع احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال عليه السلام ارايتم لو وضعها في حرام
اكان عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق موجبها وهو
الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان بالراي والاجتهاد والحج دين
الماء من الفم من باب طلب واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول الله
صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اي اكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة تعلما
والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره
فيه يوضحه انه لو لم يجز العمل بالاجتهاد الذي هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر ثوابا لاشتماله على المشقة
وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز ولا يقال انما يلزم ذلك لو لم يكن له منصب
اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد لانا نقول الوحي وان كان اعلى من
الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان
هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عليه السلام عنه بالكلية ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا ان المتشابه
وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة وهو بتراءى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان
وجب على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضي ان لا يعلمه الرسول
كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون
الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل
عليه النص من كل وجه واجيب عنه بان معنى الاية على تقدير الوقف على الله وما يعلم احد تاويله بدون تعليم
الله الا الله كما في قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله الا
الله فيكون الاستثناء بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بالتعليم بدون اذن
بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره واعترض بان الاية تقتضي حصر العلم على الله تعالى واذا صار الرسول
عليه السلام عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الاية بالتعليم لا يستقيم الحصر وكان ينبغي ان يقال وما
يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون الرسول
عليه السلام عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تاويله الا الله وبان الاية دلت على حصر
العلم على الله تعالى وعلى من علمه الله تعالى بالدليل الذي ذكرنا الا ترى ان تلك الاية توجب حصر علم الغيب على
الله تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلمه غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول فكذا هنا قوله الا ان اجتهاد غيره جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته
دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذلك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطا
والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا
يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ونحوه من الايات فلو
جاز الخطا عليه لكنا مامورين باتباع الخطا وذلك غير جائز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل
قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه عليه السلام اخطا في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في
اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطا لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا فاذا اقره
الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا
وهو نظير الالهام فان الهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة قوله وذلك مثل امور الحرب

دولك مسلا امور الحرب وقد كان النبي عم يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده حتى نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر

اي الاجتهاد والعمل بالراي في سائر احكام الشرع مثل العمل بالراي في امور الحرب من غير فرق في الغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه عليه السلم شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع وهو محض حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله عليه السلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هولاء بنو العم والعشيرة والاخوان فارى ان ناخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قال انهم كذبوك واخرجوك وهولاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان تمكنني من فلان قريب لعمر وعليا من عقيل وحمزة من العباس فلنضرب اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فهوى ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اي لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا تعاقب احدا بخطا وهذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما يودي الى اسلامهم وتوبتهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كتابه انه يستحل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذبه قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال عليه السلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به في المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا **قوله** وكما شاور سعد بن معاذ روي ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان نعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا افلا اخبرك الله به ام شيء رايته من عند نفسك فقال لا بل رايته من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لم ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشرا او بقرى فاذا اعزنا الله تعالى بالاسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف ففرح بذلك رسول الله وقال اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فان ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير اراد النبي عليه السلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب بن المنذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فاني ارى ان ننزل على الماء ونتخذ الحياض فاخذ رسول الله برايه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر تصلح نظيرا لقوله شاورهم في الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا تصلح نظيرا له لانها مشاورة في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وظني ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ وبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وهكذا رايت مكتوبا بدون الواو في

وقد كان يقطع الامر ودونهم فيما ادى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله وشرعيته فرق وكان يعول لابي بكر وعمر قولا فانه فيما لم يوح الي مثلكما ولا يحل المشروع مع قيام الوحي وانما علل الشورى في العمل بالراي خاصة الا ان النبي عم معصوم عن القرار على الخطاء فاما غيره فلم يعصم عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا لا محالة الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي تغنيه عن الراي وعلى ذلك عامة احواله في انه لا يخلى عن الوحي والراي ضروري يوجب تقديم الطلب

نسخة عتيقة مقروة على العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وعلى من قبله ايضا **قوله** وقد كان يقطع الامر اي الشان دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امور الحرب بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيهما من غير مشاورة والتفات الى راي احد فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس فيه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل بالراي فيه جاز في غيره من الاحكام ايضا **قوله** ولا يحل المشروع مع قيام الوحي متصل بقوله شاورهم في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا يحل المشروع مع قيام الوحي بل يحل لاجل العمل بالراي علم انه انما شاورهم للعمل بالراي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سوال وهو ان يقال يجوز ان يكون المشروع لتطييب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالراي خاصة قال شمس الائمة ولا معنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطييب نفوسهم لانه فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برايهم او لا يعمل فان كان لا يعمل برايهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطييب النفس بل هو نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برايهم فلا شك ان رايه كان اقوى من رايهم فاذا جاز له العمل برايهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برايه اولى وتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمير الراي على ما كان يقول المشروع تلقيح العقول وقال من الحزم ان تستشير ذا راي ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبي عليه السلم معصوم عن القرار على الخطا بعدما ذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد محتمل للخطا فلا يصلح لنصب الشرع واذا كان كذلك اي واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطا كان اجتهاده ورايه بعدما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم يتضمن الله ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثالث وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدات واحدا فاما على قول من يقول بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطا في اجتهاده عليه السلم لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطا فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اي طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اي انتظار الوحي في حقه عليه السلم كطلب النص النازل الخفي من النصوص في حق سائر المجتهدين يعني النص الذي اختفى من النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه قال القاضي الامام ابو زيد وكان يرتصد عليه السلم لنزول الوحي بمنزلة ترتصنا للتامل في المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التامل في النص المأول والخفي في حق غيره ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله اي نزول الوحي يعني هي باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي وقال صاحب الميزان وهذا القول احسن يعني اشتراط الانتظار ما دام يرجو نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل بجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة اما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه انما ينطق به قرانا فهو وحي

وما ينقل بسنة نبينا على شرايع من قبلنا وانما اخرناه لان اختلافهم في كونه شرعا لنا وهذا باب شرايع من قبلنا قال الشيخ الامام ابو منصور قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

من كلاوي

لا عن هوى لا ان ما نطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان لخصوص السبب لا تخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن كما اشار اليه الشيخ رح ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هوى النفس الباطل لا الراي الصواب الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع وانه رح لما ذكرنا الجواب عن تقييد كلامهم فلا نعيده **قوله** وما ينقل بسنة نبينا شرايع من قبله لانها لما نقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سنبين كانت من سنته وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضماير الثلاثة الاولى مع كونها راجعة الى الشرايع على تاويل المذكور او لكون الشرايع مضافا الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا **باب** —— **شرايع من قبلنا** اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا **قال** بعضهم كذا فهو معنى ايراد العامة في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني وبالعكس ويجوز ان يكون مصلحة في زمان الاول والثاني فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق **ولا يقال** اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يديه فائدة لان شريعته معلومة من غيره **لانا نقول** انها وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا تعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاول بدع فيزيلها الثاني فعلم ان الامرين جايزان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فانه بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحله بيان هذه المسلة اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او ببعث نبي اخر على ما ذكر شمس الائمة رح ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا انما لا يحتمل التوقيت ولا الانتساخ بعد هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده **وقال** بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواة المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك ببيان في القران او السنة وذهب اكثر اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بسنة من رسول الله عليه السلام يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب

احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ولانه ثبت حقيقة ديانته به ودين الله احسن مرضي عنده فكذا هذا لا نفرق بين احد من رسله وقال تعالى مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان فتعتاج في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للاخر

من كلاوي

لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا **احتج** الفريق الاول او القائل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله يعني الانبياء الذين ذكروا فبهداهم اقتده اي فاختص هداهم بالاقتداء ولا تقتد الا بهم والاقتداء افتعال من قداه يقدوه قدوا اذا تبع اثره والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف ويسقط في الوصل وقرا ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اي اقتد الاقتداء كما في الدعاء الماثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاقتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للايمان والشرايع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرايع **وبالمعقول** وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم تخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان تكون معمولا بها ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها **يوضحه** ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقته وكونه مرضيا عند الله تعالى وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله تعالى فما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا تخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسول اخر واذا بقي مرضيا كان معمولا بها كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها **واليه** وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا لا نفرق بين احد من رسله لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله تعالى وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب اي القران بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا اي امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ وذكر في الميزان ان ما نسب الى الانبياء من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء فهو اشارة الى الشرايع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفات الرسول المبعوث الاتي بها فيؤدي الى السافض تعالى الله عن ذلك **واحتج** اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث رسول اخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اي لكل امة جعلنا منكم ايها الناس شرعة يعني الانبياء اي شريعة وهي الطريق الطاهر ومنهاجا طريقا واضحا تجرون عليه فهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم **وبالمعقول** وهو ان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا للبيان فما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل الا ترى انها اي شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان اخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام

فان شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني
اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون متصل بقوله يحتمل الخصوص اى الا ان يكون احد الرسولين تبعا للاخر
فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان النبي داعيا الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط عليهما السلام فانه لوطا وان كان
من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار الله عز وجل اليه في قوله فآمن له لوط
وكذلك هارون كان تبعا لموسى عليهما السلام في الشريعة ورداً له كما اخبر الله تعالى في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام
فارسله معي رداً يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله يحتمل
الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان يحتمل الخصوص في الزمان قال شمس الائمة رحمه الله
ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس
كافة على ما قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى
قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان من المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون مكان
اخر وان كان مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان اخر
وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي اخر فقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو
كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث اخرا يدعو الى العمل بشريعته ويأمر
الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا بانها
تلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ
الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم
جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث اليه في وجوب
اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم المتبع له
وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس وتتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من
سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته في اعتقاد
انه تبع لكل نبي تقدمه ولا نستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه السمع عليه لانه يكون تابعا بعد ما كان
متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا فان قيل الانبياء كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرائع الذين مضوا
قبله قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاولى قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه
اصلا فالانبياء عليهم السلام مع تقدمهم مؤسسون لقاعدته فان المقصود من خلق الخلق ادراكهم سعادة
القرب من الخضوع الا لتوحيد ولم يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة
بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بحسب سنة الله تعالى بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم عليه
السلام ولم يزل ينمو ويكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال
كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان
خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له
وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ رحمه الله من هذا
انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له والدليل
عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما
نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الرجال والقتال لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه عليه السلام

كان

كان اصلا في الشرائع ثم الشيخ رحمه الله بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرائع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة
لنبينا لا انها بقيت شرائع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث
ومضافا اليه لا انه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب
العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان
الى المسيء وكظم الغيظ على ما تصنف بانها كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق وقيل
مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه وانشاد
حكم الحجم مودود بن آدم السنائي، اكر سيمت نداد زر بخشش، وا كر پايت بريد سر بخشش،
وا كر زهرت دهد بدوده تنه، وا كر ادتو برد ذرو پيوند، تا شوى در جهان وصل وفراق
دفترى از مكارم اخلاق، ثم استدل على ان نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان
قوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا
بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرائعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له
والتهوك التحير والتهوك ايضا مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة وروية فصار الاصل
الموافقة والالف متصل بقوله وكان وارثا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل
في الشرائع الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذي ذكرنا
وهو ان تصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل النبي عليه السلام
اي من شأنه العمل بما وجد صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم
التوراة ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار
شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا
فثبت ان هذا اي ما قلنا من الموافقة والالف بالشرط المذكور هو الاصل وقوله الا ان التحريف اي
التغيير استثنا من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعني لكن وبيان للمختار من الاقوال هذا
الشرط الذي ذكرنا وهو ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار قوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم
اي اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا يتصلان بقوله فصار الاصل
الموافقة والالف فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع ثبوتها ملة له للحال لما
ذكرنا في القول الثاني فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد
عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للحال وهو عين ما كان للميت لا ملك اخر لكن الاضافة
الى المالك تنتهي بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين
الشيخ رحمه الله بقوله وقد احتج محمد رحمه الله ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهاياة
والقسمة بقوله تعالى في قصة صالح عليه السلام ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا شرائع من قبلنا ثم ان المهاياة في المنفعة والقسمة في العين وان قوله
تعالى ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة
والصحيح انهما بمنزلة المترادفين هاهنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة فان شمس الائمة رحمه الله ذكر ان

محمد رحمه الله استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة اي قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين
والمهاياة مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء كانه المتهايئين لما تواضعا على امر رضي كل واحد منهما له
واصلح واختارها الى اخره شرح في المغرب وفي الطلبة المهاياة مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا
بذاك النصف المفرز وذاك بذاك النصف او هذا بكله في كذا من الزمان وذلك بكله في كذا من الزمان بقدر
الاول . ما هو نظيره اي فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير **قوله** وما يقع به ختم باب
السنة **باب متابعة اصحاب النبي** عليه السلام والاقتداء بهم لان في قول
الصحابة لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا
خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين
ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا
انه حجة وتقليده واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر الصحابة في رسالته القديمة واثنى
عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل استدرك به علم واستنبط وآراؤهم
لنا اولى من آرائنا عندنا لانفسنا ونص في موضع اخر ان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفت فالائمة الاربع
اولى فان اختلفت الائمة الاربع فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولى وذكر في موضع اخر انه يجب الترجيح بقول
الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن التقصير وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة
من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس والمذكور في التقويم والميزان والعينية وغيرها ان عند الكرخي
لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير تقريره في التقويم
وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اي لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس والية
ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو
المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجبه وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا
للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا
كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال
في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى ومنهم اي ومن العلماء من فضل
في التقليد اي في تقليد الصحابة فقال اي اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اي في الفضيلة في التخصيص
بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم ومنهم من قال الخلفاء الاربعة ومنهم
من قال الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل
الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل
قوله وقد اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اي في تقليد
الصحابة رضي الله عنهم حتى لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف
ومحمد اعلام قدر راس المال اي تسمية مقداره ليس بشرط اي فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس وقد
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه فان ابا حنيفة رحمه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك
عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآيسة

غرم

والصغيرة لان الحيض في حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ
فيجوز ان تقام الشهر في حقها مقام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان تجدد الرغبة بخلاف ممتد الطهر
لان الحيض مرجو في حقها ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام تجدد الرغبة فعملا بالقياس وقال
محمد رحمه الله لا تطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضي الله عنهم **وقال**
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك وهو الذي لا يستحق الاجر الا بالعمل كالقصار والصباغ انه ضامن
لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق
الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا ذلك اي وجوب الضمان عن علي
رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اي المروي عن علي رضي
الله عنه ابو حنيفة رحمه الله بالراي فقال انه امين فلا يضمن شيئا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان
نوعان ضمان جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي والتفويت وضمان الشرط يجب
بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد
موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة **قوله** وقد اتفق عمل
اصحابنا يعني المتقدمين والمتاخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اي بالراي مثل المقادير الشرعية
التي لا تعرف بالراي فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس رضي
الله عنه وقدروا اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابي العاص الثقفي كذا ذكر شمس الائمة في
اصول الفقه الا ان اكثر النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان
يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ رحمه الله ورووا اي تقدير الحيض عن انس
وعثمان رضي الله عنهما مع انه قد اسند الى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلي رضي
الله عنه ان النبي عليه السلام قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو مروي عن عمر وعلي
وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك رضي الله عنهم وافسدوا شراء ما باع
باقل مما باع يعني قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي رحمه الله لان الملك في البيع قد
تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عائشة
رضي الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة رضي الله عنها وقالت اني بعت من زيد
بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت
عائشة رضي الله عنها بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول
الله ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم رضي الله عنه معتذرا فتلت عليه قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل
عليه انها رضي الله عنها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالراي
فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد رضي الله عنه اليها دليل على ذلك ايضا
فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه ولما فرغ من بيان الاقوال شرع
في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو
المقادير وغيرها فلا بد من العمل اي بقول الصحابي فيه حملا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيص
من رسول الله عليه السلام لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين

وفي جوابه ... الاكثر ... ستعمل ... روايتهم ...

من النصوص انما اسقط الينا بروايتهم فلم يبق الا الرأي والسماع ممن نزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في
هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر
سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع
فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك وهو جواز ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد
اخر الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه والا ترى ان هذا المعنى لو جعل
في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلام على الكذب
ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس **قلنا** هذا محمل فاسد لانه
تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ووقوف نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى
سقوط رواياتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا ولا اعتماد عليه للفتوى من باب
المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد
فما يؤدي اليه كذلك ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي اخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال
السماع والرأي واما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل فاما
قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها
بمجرد دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان
الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد
فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التقويم **والدليل** على الفرق ان الحديث في
حق الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وفي حق التابعي ومن
دونه ظني لتخلل الواسطة بعرضيات لتخللها اثر في الضعف على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل
للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة بل انما افتوا بنص ظهر لهم
او رأي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه لعلنا انه مبني على نقل وجعلناه
حجة ايضا ولكنه لم يثبت **فان قيل** قد قلتم في المقادير بالرأي من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر
مدة البلوغ بالسن ثماني عشرة سنة او تسع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة منع المال من السفيه الذي
لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد
بالزنا باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البئر عند وقوع الفأرة فيها بعشرين دلوا
فهذا يبين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك
اذا قاله صحابي **قلنا** انما اردنا بما قلنا المقادير التي تثبت حقا لله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد
بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات
مما لا شك على احد انه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه فاما
ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لا
يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في
ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة
فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى
قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت

... ابن ... سلام ... الشافعي ...

ن

ما فيما يعقل بالقياس بعد قول الكرخي لان القول بالرأي من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطأ في اجتهاده ثابت لا محالة بعد كاه كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس
الى اقوالهم وكان عبد الله بن مسعود يقول ان كان خطأ فمني ومن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليده مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم ورواية الخصوص اصح لقول النبي عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب واختصاصهم بما دل على ما قلنا
من تكاوي

الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه نوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة رحمه الله
ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية
فيتيقن له بصفة الكبر ونعلم ايناس رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور
في سورة يوسف عليه السلام انه هذه المدة **وكذلك** ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فانه يمكن من النفي بعد
الولادة ساعة او ساعتين لا محالة ولا يمكن من النفي بعد سنة او اكثر فاما وقع التردد فيما بين القليل والكثير
من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانا عرفناه باثار
الصحابة فان فتوى علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب الفرق بين
القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأي مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة **قوله** نوع حجة
قول الكرخي كذا تمسك الشيخ الامام ابو الحسن الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة
بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين
عن الخطأ كسائر المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم **والدليل** على انه محتمل للخطأ
انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى
اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بارائهم ولوجب عليهم دعاء الناس الى اقوالهم ولو لم
يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بارائهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا
ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع **وقال**
ابن مسعود رضي الله عنه في مسئلة المفوضة وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت
واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد اخر تقليده مثله اي تقليد مثل الصحابي
وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل في
الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل
في ذلك الاصل ليتبين لهم ان ذلك الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه او فرع اصل اخر فيخالفونه وان
كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا
يترك الحجة بالاحتمال **ولان** قول الصحابة رضي الله عنهم لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم
لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم
ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس
للمجتهد تقليد من هو افضل منه **قوله** بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم
بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **فقال** لا حجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري
على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا
تقليدهم في اقوالهم الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق
بما يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك **قال** القاضي الامام هذا النص عم الصحابة رضي الله عنهم وفيهم من
لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب حيث انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة
فيجب الاقتداء بهم في ذلك **قوله** ومن ادعى الخصوص اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم
استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبما روي في هذا الباب اي باب الاقتداء

ووجه قوله سعيد لو العمل بدايهم اولى لو جهين احدهما احتمال السماع والوقيف وذلك اصل فيهم مقدم على الراي وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم في الراي

او التقليد من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم كلهم
في ما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان لما روى يعني المتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم
بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت
لامتي ما رضي لها ابن ام عبد ولكل شيء فارس وفارس القران عبد الله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ
بن جبل وافرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب
الاقتداء مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان
اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها **قوله**
ووجه قوله اى سعيد احد العاملون بوجوب التقليد بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى آرائهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة رضي الله عنهم وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه
وان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص
دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان معنى قوله والذين اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة وقيل
يقتدون باعمالهم الحسنة ولا يقتدون بهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة
ويذكرون محاسنهم واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت
بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة وتشاور مع القرناء لاحتمال ان
يكون عندهم خبر واما اذا لم يجد اشتغل بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اى السماع اصل فيهم مقدم
على الراي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول الله اناء الليل والنهار فكان السماع اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم
منقطعة عن السماع الا بدليل **وقوله** وكانوا يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على
السماع لاسنده الى النبي عليه السلام وقال سمعته من رسول الله اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما
بلغهم وما لم يسنده دل انه بناه على الاجتهاد **فقال** قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد
عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان
اذ الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل من مستند الحكم فحينئذ يجب الاسناد واذا ثبت
احتمال السماع في قوله كان مقدما على الراي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي
على الراي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس **والثاني** واليه اشار الشيخ بقوله لاحتمال
فضل اصابتهم ان قوله ان كان صادرا عن الراي فراي الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
رسول الله في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير
باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة حرص وجد في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام
الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتامل فيها لانه عندهم غاية التامل وفضل درجة
ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذي بعثت فيهم وقوله عليه السلام
لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتي

وكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة لكون السنة بجميع وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس بأقوى وجوهه وهو المعنى الصحيح باثر الثابت شرعا بعد جميع الانواع عامة وفي الشرح

الى غيرها من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الراي وكونه ابعد من الخطا فهذه المعاني ترجح
رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك وكذلك اذا وقع
التعارض بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم يجب تقديم رايه على رايننا لزيادة قوة في رايه من الوجوه
التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر
لاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرناءه في كل مسئلة اجتهادية
لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر ليستغني عن استعمال الراي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل الينا من جهة
التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرائع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود
الاجماع فقد كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم
انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد مع احتماله مقدم
على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل
الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عنه
ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه وانما لم يلزم غيره لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه
بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي عرفت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان
افضل منه فممنوع لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الراي اعلم بطريق
الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه لرايه لراي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع
رايه لراي المفتي المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد رايه في زماننا لراي من هو
مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا
يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة رضي الله عنهم فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى وفي طريق العلم
كذلك فهم قد شاهدوا احوال من نزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما انتقل الينا ذلك بخبرهم وليس الخبر
كالمعاينة **فان قيل** اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه
الاحوال فكذلك في الفتوى بالراي **قلنا** ان التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا
مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل
في النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله تظهر لهم المزية
بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على
ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن
اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما
وفي العمل بالراي اعتبار الظاهر فقط فكان الاول اولى كذا قرر الامام شمس الائمة **قوله** فكان هذا
الطريق اي ايجاب متابعة الصحابة وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند
والمرسل ورواية المعروف والمجهول وايجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة لكون السنة
بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والاحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة
مقدمة على القياس ثم القياس اي ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهي الاخالة والشبه والطرد
والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها فقد ضيع الشافعي رحمه الله عامة وجوه السنن
فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام بالخيرية لهم

وفيه تعطيل كثير من السنة ولم يؤد تقليد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع لا اضافة
الوجوب اي ثبوت الحكم اليه لكن ترك القياس اي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود
الاصفهاني الظاهري وامثاله من نفاة القياس يجعله اي الشافعي لم الاحتياط في انه رد المراسيل
ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا مرة وهو اي طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل
موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اي في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبه اولى اي
جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس فانه مظهر وليس بمثبت وفي اصله شبهة
انه صواب ام خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها فان الشرع يخصاله اي ملتبسا بخصاله
واحكامه **فان قيل** انكم قدمتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدمتم القياس
على حقيقة السماع في المصراة وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه
من اجلاء الصحابة وهذا تناقض ظاهر **قلنا** ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء
منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه انه روي عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلاث
روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون
قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد
غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وما ذكر شمس الائمة في شرح الايمان
من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهائهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس وفي شرح السير في
مسئلة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول
الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة
مقدم على القياس عندنا وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم اهل البصر منهم اي اهل الرأي وهم الفقهاء واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم
اندفع التناقض وكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال عدمه كذلك
لما ذكرنا من الوجوه ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان
مقدما فيما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب الرأي فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا
لم ينسد بقوله باب الرأي بالكلية لانه لما احتمل انه قال عن رأي كان موافقا للقياس من وجه حتى لو
لزم منه انسداد باب الرأي لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا
العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشي ثم بين الشيخ محل النزاع فقال
وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في كذا وذكر في الميزان وموضع المسئلة اذا ورد عن الصحابي قول في
حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تعم بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما
اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك واما اذا كان
القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة اشتهر
فيها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فهذا اجماع يجب العمل به على ما نعرف في الاجماع وكذلك
اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم اما ولهم الى آخر ما ذكر في الكتاب وذكر في بعض الكتب وموضع المسئلة فيما
اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل عن غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان ورده فيما لا
يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل

غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح
بايهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اي باحد القياسين
لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله كان اسوة اي مثل
سائر المجتهدين تعالى هم اسوة في هذا المال اي متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التسوية لطريق
المجاز **قوله** وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح
ومسروق وعلقمة رضي الله عنهم كان مثلهم في هذا الباب اي مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض
ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضي ان في تقليد التابعي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين
احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية ما ذكر في
النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافتى في زمن الصحابة رضي الله عنهم وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له
الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم
الا ترى ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه ولاه القضاء فخالف عليا في رد شهادة
الحسن له للقرابة وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس في
النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول
مسروق وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس
بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد
للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة
وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام
وذانك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني
عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم
اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس
فقد روينا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا من التابعين زاحمناهم بعني في الفتوى نفتي بخلاف رأيهم
باجتهادنا انما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وانه اعتبرها واثبت الخلاف **فان قيل** اذا
لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل **قلنا** انما ذكرها لبيان انه لم يستبد بهذا القول مخترعا
بل سبقه غيره فيه واته وافقه فيه من هو من كبار التابعين لا لبيان انه يقلدهم والابيظر الذي في شفته
بظارة وهي هنة ناتئة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد وقيل الابيظر الصخاب الطويل اللسان
وجعله عبدا لانه وقع عليه سباء في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع الاجماع في اللغة العزم تعالى اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله اخبارا فاجمعوا
امركم اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم والاتفاق ايضا
ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور
من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق امة
محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان لا اجماع لا يوجد الى يوم القيمة

لان امة محمد عليه السلم جملة من ابتعه الى يوم القيمة ومن وُجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها
وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر من المجتهدين واتفقوا على امر دينى فان اتفاقهم لا
على لا يكون اجماعا شرعيا بالاتفاق وغير منعكس فان الامة او المجتهدين لو اتفقوا على عقلى او عرفي كان
اجماعا مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين واجيب عن الاول والثانى بان المراد المجتهدون
الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجماعا غير مسلم عند
هذا القايل وقيل هو اجماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلى او شرعى عند نزول
الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على
القول او الفعل الدال على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق للجميع عن اتفاق
غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله
في عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة ليتناول لفظ المجتهد من
جميعهم واما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفى والاحكام العقلية
والشرعية ثم انعقاد الاجماع متصور وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع
على امر غير ضرورى مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم
اليهم عادة واذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذى هو فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاقهم لا بد
من ان يكون عن قاطع او ظنى اذ لا ثالث ولا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل
عدم نقله وتواطؤ الجم الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظنى فالاتفاق فيه
ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرايح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد قال
صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجماع كما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام
ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم
باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا
كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع
في مسالتنا فانه اغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرايح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفى من الظن لا فيما
هو جلى منه بحيث لا يختلفون فيه بل يودى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما
ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما لا امتراء فيه باجماع الصحابة على تقدم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع
جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير
ولى والوقوع دليل الجواز وزيادة واذا ثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان ركنه لما اشار اليه
الشيخ وهو ما يقوم به الاجماع واهليته من ينعقد الاجماع به اى برايه او بقوله اذ لا بد لكون الشئ
معتبرا من صدور ركنه من الاهل وشرطه وهو ما يكون الاجماع متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل
وحكمه اى الاثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستنده
الاجماع عزيمة وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى ورخصة وهى ما جعل
لضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل
فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة

الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الربوا والزنا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء
العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المراة على عمتها وخالتها و
الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وذكر في القواطع ان كل فعل قام
مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من افعال الرسول عليه السلم مخرج الشرع
لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان
الشرع يوخذ من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يوخذ من قوله وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع
من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة تدل عليه
على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا
فرض والاصل في نوعى الاجماع وهما القولى والفعلى ما قلنا وهو التكلم بما يوجب او الشروع في
الفعل قوله واما الرخصة فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبتهم
الى الفسق والتقصير في امور الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل
والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره
ومضى مدة التامل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل
يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التامل
يكون اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل وسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب
الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضى
مدة التامل لان اظهار الرضا وترك التكير في حال التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك
على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضا فلهذا
شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التامل ثم قال لا يخلو من ان المسئلة من مسائل
الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن فان لم يكن عليهم في
معرفتها تكليف بحوان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها
بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم
بكونه صوابا او خطا فلا يلزمهم الانكار اذ ذاك لان الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطا واذا كان
كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطا فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضا
واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضا لانه الحكم اذ لو لم يكن كذلك
يلزم منه اجماعهم على ترك ما يجب عليهم من النهى عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله تعالى
فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يودى الى المحال فاسد فاما ان كانت المسئلة اجتهادية فان
كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعنى
يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع وغيره بعد ان نقل
عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعى رحمه الله فانه
قد نص في موضع ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت
قولا فقد افترى عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وهو مذهب عيسى بن ابان

من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري
ويحكى عن الشافعي رحمه الله انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع
وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع ونقل عن الجبائي انه
اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف
مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا
وان كان فتوى لا يكون اجماعا وقوله ولا بد من النص اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع
ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت بالسكوت اي ولا يثبت التنصيص بالسكوت
فانه لا ينسب قول الى ساكت او ولا يثبت الاجماع بالسكوت احتج من قال بانه ليس بحجة اصلا بالآثار
والمعقول اما الآثار فما روي في حديث ذي اليدين رضي الله عنه انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليدين ولو كان ترك
النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله ولما استنطقهم في الصلوة مع غير حاجة وما روي عن عمر رضي الله
عنه انه لما شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت
الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك
جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر رضي الله عنه لم يجعل سكوته تسليما ودليلا
على الموافقة حتى سأله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم وما روي ان
امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن
ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا
الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد
اخطأوا وان قاربوك اي طلبوا قربك فقد غشوك اي خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتني
فقد استجاز علي رضي الله عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة
حتى استنطقه واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف
كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمر وانه كان
يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك درته وقد يكون لانهم لم يتأملوا في
المسئلة اي لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء فتوقفوا
وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار في المجتهدات معنى لكون هذا القول صوابا
في حق قائله عندهم كالقاضي اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها برأي واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم
دليل الرضا والاجماع وقد يكون لكون القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون البدار
الى الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا
الا ترى ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شيء لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف واحتج
من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها
كخبر الواحد والقياس وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر في الصحابة رضي الله عنهم اذا لم يظهر له
مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا ترى انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة وحجة قول
من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاما اذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر

القول

القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من
بعض القضاة لا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار
افتياتا عليه قال ونحن نحضر بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا
رضى منا بذلك بخلاف قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض واما ابو اسحق فقال ان
الاغلب ان الصادر من الحكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر القول
عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن الاستبداد لا يدل ذلك على الاجماع واما الجبائي فقال
انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم
على السكوت في الزمن المتطاول يبعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها لم
يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين مع تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس رضي الله عنهما
خلافه في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لتقرير كونه اجماعا قوله ولنا ان شرط النطق
منهم جميعا متعذر الى آخره وبيانه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من
كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجتماع
اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة انما يكون باشتهار الفتوى من البعض وسكوت
الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا
لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله
تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر من الذين كانوا قبلهم يقرون السماع
فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على كل واحد منهم في حكم حادثة
حقيقة لما فيه من الحرج البين فيجب ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا
في انعقاد الاجماع قوله ولانا انما نجعل دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات
وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل
فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك
للواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا نظن بهم ذلك خصوصا بالصحابة رضي الله عنهم فانه قد ظهر
من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا وقوله او بعد الاشتهار عطف على
قوله بعد العرض اي نجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي الخفاء فكان
كالعرض وذلك ايضا اي جعل السكوت تسليما بعد مضي مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتهار
يدفع باشتراطها احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض
او الاشتهار ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فيتعين وجه التسليم فيه يبينه ان اهل
الاجماع معصومون عن الخطا والعصمة واجبة لهم كما للنبي عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكلفا يقول
قولا في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالموافقة قال
صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين اجماعا في الفروع ايضا لمعنى جامع بينهما
وهو ان الحق واحد فاذا كان المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات فكذا
في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان

كان كل مجتهد مصيبا لما ادى اليه اجتهاده لايرضى بقول صاحبه قولا لنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو
الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم ولم ينتشر
الا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر بسبب التقية لامحاله فلما لم يظهر بسبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك
القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم فان قيل ان العلما الحنفيين والشافعيين وغيرهم
لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق
مذهبه وسكت الحاضرون من ساير المذاهب عن الرد لايحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما
نحن فيه قلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة واما لايدل سكوتهم
فيما ذكر على الرضا لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا
في مثل هذه الصورة انما الكلام في حادثة تقع بين اهل الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولا
فيه وينتشر في الباقين ولايظهر منهم انكار والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة
فالانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم يظهروه في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف منه قبل لا على
اظهار الموافقة اما فيما نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف فيهم لذلك
والسكوت على مثل هذا بعد ان علموا انه خطا لايجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة وذكر بعض
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لايجوز اجماعهم على الخطا وعلى ان الحق
واحد فاذا ظهر قول من واحد وسكوت ساير العلماء اما لانهم لم يجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى
الى بطلان ذلك القول او صحته ولايجوز ان لايكونوا اجتهدوا لان العادة بخلافه فان ترك الاجتهاد
من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم
لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم
بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا ولايجوز اجتهدوا فلم يؤد
اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولايجوز ان يكونوا
اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول من
باطل عندهم والتعلق بالهيبة والتقية تعلق باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولايهابون احدا
واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار
كالنطق فان قيل يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب قلنا لايمنع ذلك من مباحثته
وطلب الكشف عن ماخذه لابطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كما ناظر
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة رضي الله عنهم لم يكن من يعتقد ذلك
على ما نعرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لايخلو عن نوع شبهة
لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم
على القياس قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال
انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لايقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق
ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد به انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع
قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق ولايقال لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده اي يضلله

واما السكوت على نفسه فاما كان للدلالة على انهم افتوا بامساك المال وبان لاغرم عليه في املاص المراة كان حسنا الا انه تعجيل الامضاء في الصدقة والتزام الغرم وغيره صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فلذا السكوت عن مثله وبعد ما ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للفتيا ... او المجلس وكذا في السكوت المطلق واما
حديث الدرة فهو صحيح للدلالة ... والمناظرة ... اشهر ... وكان عمر ... الين للحق واشد انقياد اليه ...

لجاحد ساير الحجج القطعية لانا نقول انما لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام
قطعي عندنا ثم لايكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ عما تمسكوا به من الاثار فقال سكوت
علي رضي الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا
من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك المال في حديث القسمة وبان لاغرم عليه اي على عمر
رضي الله عنه في املاص المراة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولايحتاج
الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرم عليه اذ لم يوجد منه جناية بطريق
المباشرة ولابطريق التسبب الا ان اي لكن تعجيل الامضاء في الصدقة اي تعجيل قسمة الغنيمة وسماها
صدقة مجازا من حيث لايجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف
الصدقات والتزام الغرم اي غرم الغرة من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال اي لاجل
صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال الناس ومنعها من حقها لموهوم عسى لا
يقع وخوف امراة مسلمة من غير جناية تحققت منها حتى اطرحت وتلفت نفس بذلك ورعاية اي على نفسه
بحسن الثناء اي الحسنة وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة
وهو كالتخيير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك
حل السكوت عن مثله ولايجب اظهار الخلاف فعرفنا انه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لايحل السكوت
عنه بحال اذا كان الامر بخلافه وتعداي بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما سلم انه لم يكن من باب الحسن
والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لايدل هذا السكوت على الرضا ايضا فان السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت اي بشرط ان لايفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتامل فيها
والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذي وضح له تعظيم لها وفيه احتراز عن
المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم وذكر شمس الائمة ان مجرد
السكوت عن اظهار الخلاف لايكون دليل الموافقة عندنا ما لم ينقض مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما
يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضي الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه
ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم او لتعظيم الفتوى الى ان يريد
اظهارها باجتهاده حتى لايزدري به احد من السامعين او ليروي النظر في الحادثة ويميز من الاشباه
حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضي الله عنه لكان هو يبين ما هو المستقر
عليه رايه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله واما حديث الدرة وهو قول ابن عباس
منعني درته فغير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولايهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول
الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة
بينهم ومن البعيد ان ابن عباس رضي الله عنهما لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنه مع ان عمر كان يقدمه ويدخله
في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار عليه باشياء فقبلها منه
واستحسنها وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه يشبه العباس في دهائه
ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم ما لم
تقولوا ولاخير فيّ ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وقال الحمد لله الذي جعلني
بين قوم اذا زغت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امراة اما سمعت قول

الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا افتمنعنا ما اعطانا الله فقال امراة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية
فبكى وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ رضي
الله عنه ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وسمع
رجلا يقرا قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرا
بغير الواو فقال من اقراك قال ابي فدعاه فقال اقرانيه رسول الله وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت
وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم وآوينا وطردتم واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه
امتنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتاويله ابلا العذر اي
اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل راي عمر رضي الله عنه وفقهه منعه ذلك من الاستقصا
في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فهم يهابون الكبار فلا يستقصون في
المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران بعد ثباته على مذهبه اي بعد ثبات عمر رضي الله عنه على مذهبه يعني لما
علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله ترك مناظرته لعدم الفائده او بعد ثبات ابن عباس رضي الله عنهما
على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشاما له
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع يخرج المسله المذكورة
وهي ان الصحابة او من بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقاويل محصورة كان ذلك اجماعا منهم
على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول اخر وهو مذهب
جمهور العلماء واما تفسير قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي عليه السلام وعطف قوله وكل عصر مثل
ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما
ذكر في اخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت
ايضا بعد اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول
اخر كما لا يدل على الخلاف في المسلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد
في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول اخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير
تعيين اي لا يعين سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير لان نفي الغير نوع تعيين لها
والتعيين لا يثبت بالمحتمل وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه
يكون مردودا كاختلاف الصحابة في الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة مع الجد اتفاق
منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما
اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا
مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث
ما بقي في الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وهي امراة وابوان
وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والما
من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضي
وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسلتين بحكمين والفريق الاخر بنقيضهما فيهما والثالث وافق
كلا في احدى المسلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين
بالكلية فكذا هذا ولكنا نقول بان الاجماع حجة لا يعدوه الحق والصواب لما سنبين فاذا اختلفوا على

اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول اخر محتمل للصواب
لكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطا ولوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للقول الحادث
من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوزان يظن بهم اي بجميع
الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص
منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان
الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم
الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفها فقط بجوازه احداث قول اخر يقتضي جواز الاخذ به وقد منعوا منه
ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يودي اجتهاد غيرهم الى قول ثالث لانا نقول لو
جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انهم انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول
اخر وهو فاسد ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز
القول به حقيته اذ الاجتهاد والخطا قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيته بطلان ما
اجمعوا عليه لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفة اي اجماع كان وهو باطل وقولهم اختلاف الصحابة لو
تسويغ الاجتهاد قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق منه القولين فاما في قول ثالث فلا لتاديته
الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على
بطلان القول الحادث فاما بعد تقرر الخلاف فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا
من الامة لم يفصل ولانه يستلزم له تخطية كل الامة لا ستلزامه تخطية كل واحد من الفريقين في بعض ما
ذهب اليه فيكون فاسدا فان قيل ان مسروقا احدث في مسلة الحرام وهي ما اذا قال لامراته انت علي
حرام قولا اخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال وقال لا ابالي احرم امراتي او قصعة من ثريد
يعني انه ليس بشيء واحدث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة
فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين فقال لها ثلث الكل
في امراة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما ساير العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل
ان احداث قول اخر جائز قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم
في مهلة النظر فيجوز احداث قول اخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا
ينعقد لهم اجماع بدون رايهما فلم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان
باقوال الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع قوله وكذلك اي وكاختلاف الصحابة رضي الله
عنهم اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لما الدليل
الذي ذكرنا لا نفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اي اختلاف
من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا وانما ذلك اي رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة
لما لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة
حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اي وكتنصيص البعض وسكوت الباقين
ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء اي بين حكما من احكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليه فهو
اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
الا ترى ان ابا ذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته لا نقبل قولك لانك خالفت النبي وابا بكر فاني حردت

على بابك فراش وقدرين تغليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدراً واحداً فما عند عمر فقال ان في احديهما
دواء وفي الاخرى طعام وقسم عمر رضي الله عنه حللا من الصحابة رضي الله عنهم فاعطى لكل واحد حلة
ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضي الله عنه لا نسمع لان فعلك يخالف قولك فانك
لا تجزت في القسمة فاخذت حلتين واعطيت غيرك حلة حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس في
الاحلة واحدة فقال الان نسمع قولك فلم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة وكيف يحتمل ايقاع التقوى
فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب عندهم
وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامرا فلذلك قال من الخلفاء

باب الاهلية

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة
مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله جل ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام
لا يجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل مسلم
لكن له طرفان واضحان في النفي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين
والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد يعلم انه ما اريد بالامة في قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة
وامثاله الا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا يدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل
من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك
به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف
واما الواضح في الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من
موافقته في الاجماع واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذي ليس باصولي والاصولي
الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط
ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق جميع الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق
واهل البدعة واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن
خص منه الصبي والمجنون ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى البا في
على حاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتي على كذا يتناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار
حجة لعصمتها عن الخطا ولا يبعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة
والشيخ رحمه الله لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور
فقال اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية
الكرامة فيهم وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى او بدعة ولا فسق اي فسق ظاهر
يعني اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد وبالاستقامة في الدين علما واعتقادا لان النصوص والحجج التي
جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني اما اشتراط الاستقامة علما وهي العدالة فلان حكم الاجماع
وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لانهما يوجبان اتباع الآمر والناهي فيما يأمر وينهى اذ لولم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم
اتباع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على
الاطلاق

على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا لوجوب
اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينافي وجوب الاتباع ويورث التهمة لانه لما
لم يتحرز من اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس
من اهل الاجماع وانه لا اعتداد بقوله وافق ام خالف وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق الشيرازي
وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع
فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه وهو يخالف اجتهاده ومن سواه
وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق
اذا اظهر خلافه يسأل عن دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع بغير دليل فاذا اظهر من استدلاله
دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل
الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر
خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع بغير دليل والحوادث عند ما ذكرنا
ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه
الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله
واما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانعة من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه
او ماجنا به او يكون غاليا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه
لانه يتعصب لذلك حتى يتعصب باطلاحه يوصف بالسفه ويصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب
التفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي
ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوى اي لم
يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجون والمجانة اسم منه
والفعل من باب طلب وكذلك ان غلا فيه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في
مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين
الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر قوله ومثل خلاف الروافض والخوارج
في الامامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول
ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيانات في حق الصحابة
رضي الله عنهم والحكايات التي افتروها عليهم حملهم على ذلك مجانتهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم
الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الرافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط
جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم
يعلم شيئا حتى خلق الاشياء كلها فهذا كله كفر قوله وصاحب الهوى المشهور به اي الذي غلا في هواه حتى
خرج عن ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكروا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق
امتي على ثلاث وسبعين فرقة فيشترط وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه
من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة قال
شمس الائمة وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه
لا معتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك

فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين المجتهد مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع العلماء في ذلك الاجماع فاما
فيما يختص بالراي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد وكذلك ليس من اهل الراي والاجتهاد والكلام فلا يعتبر في الاحكام الا الفقيه السميع الراي
من كشف

يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال
والاصح عندي انه كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه لا يعتد
بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على
ما قال محمد رحمه الله هم قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم
لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد
اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قولهم فيها ولا
وادنى ما فيه انهم لا يستقيمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفرا لنا قلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع
وقال الغزالي لو خالف المبتدع في مسئلة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان
تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسائل التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام
لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع
كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض
العصر في الاجماع **قوله** فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال اعلم ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في
دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى راي كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو
المراد من قوله ومثل امهات الشرائع اي اصولها وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط
في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع
والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الراي والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام الصلوة
والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل
الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في
انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الراي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما
اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان
فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة
لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة رضي الله عنهم قد اجمعوا على انه لا عبرة للعوام في هذا الباب ولان
العامي اذا قال قولا علم انه يقوله عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف
فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامي عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت
ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره الغزالي رحمه الله وذكر صاحب القواطع ابو المظفر السمعاني وعندي ان قول العامة لا
يعتبر في شيء من الاحكام سواء كان من الاحكام الظاهرة التي يعرفونها او من الاحكام التي لا يقفون عليها
لان ما ذكر من الدلائل يعم الكل ويوجب اخراج العامة واطراح قولهم جميعا في الاحكام وما يجري مجراه
الضمير عائد الى ما اي يجري مجرى ما يختص بالراي مثل المقادير فان الراي وان كان لا مدخل له فيها لكن
اجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه الراي كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل
الراي والاجتهاد اي لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذلك اي مثل
العوام في عدم الاعتبار من ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام
والمفسر الذي لا معرفة له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الراي وطرق المقاييس
والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان الآلة في درك الاحكام بمنزلة العوام

ومن الناس من زاد على هذا فقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول لانهم المخصوصون بالوقوف الطيب
المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة لانهم اهل حضرة النبي عليه الصلوة والسلام
من كشف

واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعي وفيمن تفرد باصول الفقه
ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولي فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد
لعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها
الى غير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من
اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا
الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في اهل الحل والعقد من المجتهدين واما توهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط
الكل فيقول انه عام قد خص منه بدليل على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول
الامة حجة اذا قالوه عن استدلال وهي انما عصمت عن الخطا في استدلالها بالنظر والعامة ليست من اهل النظر في
الاستدلال ليعصموا عن الخطا فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما يستغني عن الراي مثل ما ذكرنا من
اصول الدين وامهات الشرائع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة وكذا اذا وقع الخلاف في مسئلة
تبتني على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه **قوله** ومن الناس من
زاد على هذا اي على اشتراط الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة رضي الله عنهم فقال لا اجماع الا
للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع
انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وبقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم والخطاب يتناول الموجود دون المعدوم
وكذا قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة خاص بالصحابة الموجودين
في زمن النبي عليه السلم اذ هم كل المومنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان فلا
يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة
الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمن الصحابة رضي الله عنهم
اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع المومنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض
ومغاربها ولان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد
فالمسئلة التي لا يكون مجمعا عليها بين الصحابة يكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان
يكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين **قوله** وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من
الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة
الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطا من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط وبالسنة وهي قوله عليه السلم اني
تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا يعتبر اقامة الحجة على
غيرهما وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي في
النبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى
بهذه الكرامة **قوله** ومنهم من قال وليس ذلك اي لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال
اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا من اهل المدينة واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة

وقوله عليه السلم ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما يأرز الحية الى جحرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى البعض فيها وقوله عليه السلم لا يكيد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التى تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وبان المدينة دار هجرة النبى عليه السلم وهو موضع قبره ومهبط الوحى ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوّء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوزان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم **قوله** الاان هذه جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة اومن عترة الرسول عليه السلم اومن اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعانى لا يختص بزمان ولا مكان ولا بقوم فما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلم لا تجتمع امتى عليكم بالسواد الاعظم وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان غيرهم من مومنى كل عصر ومصر كذلك اما الجواب عما قالوا فنقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين فى ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع الصحابة رضى الله عنهم بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول عليه السلم وبعد موت من مات من الصحابة بعده وليس ذلك الا لان الماضى غير معتبر كما ان الآتى غير منتظر وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع فى غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع فى انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجل على حكم المسئلة زال شرط الاجماع فى التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثانى لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبى عليه السلم عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلم فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر فى التفاسير فلا يصلح للاحتجاج به وكذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بقوله اصحابى كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابى اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك رحمه الله لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها بل موافقة الغير شرط فى وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها او كراهة ذلك مع جوار الرسول عليه السلم ومسجده وما ورد على الثناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلم وقوله المدينة دار الهجرة الى اخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفا والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبى ومنشا اسمعيل ومنزل ابراهيم عليهم السلم

بلـ ٣

لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع فى ذلك الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا فى دار الحرب مثلا قال السمعانى وكان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط النبى عليه السلم فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها المارودون على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم قال نعم ولكن لم تعد اليكم قال الغزالى ان اراد مالك ان المدينة هى الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل لا يزالون متفرقين فى الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثمائة الى العراق وفرقة الى خراسان وسائر البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لما سنذكر وان اراد ان اتفاقهم فى قول او عمل يدل على انهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحى نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر او فى المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة فى الاجماع ولا اجماع **باب شروط الاجماع** الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا فى اشتراطه لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو احد مذاهب الشافعى وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع واليه ذهب الشافعى فى قول وقال بعض اصحابنا كابى اسحق الاسفراينى ان كان الاجماع لا تفاقهم على الحكم قولا او فعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين ثم القائلون باشتراط اختلفوا فى فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث فى اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق فى زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدى الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما يصير حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لانه قبله يكون الناس فى حال تامل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسمة ولا يفضل من كان فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم الجهد على غيره ولم يخالفه فى ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل فى القسمة بالسبق فى الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضى الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة رضى الله عنهم ثم ان عليا رضى الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلمانى رايك فى الجماعة

لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لا افصل فيه والحاصل انه مطلقا فلا تصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل ووجه ذلك من الاجماع
ما اذا رجع بعضهم بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار بقينا
كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا

احبُّ الينا من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض بعد فبان بدون الانقراض لا يثبت حكم
الاجماع لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا تفصل بين ما اذا
انقرض العصر او لم ينقرض اي يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو بعد الانقراض فلا تصح الزيادة اي زيادة
اشتراط الانقراض عليه اي على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شرط لم يدل عليه دليل او لان الزيادة تجري مجرى
النسخ وهو لا يجوز بما ذكروا من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع اي لا يجاوزه كرامة لهم اكرم الله بها اهل
الاجماع من هذه الامة لا لمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة ولو كان لمعنى معقول لم يختص بامة دون
امة واذا كان كذلك ثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض
العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطا وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت
الا بانقراض العصر لان قبله حالة تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على
الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث
التسوية في القسمة لان عمر رضي الله عنه قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد
في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله انما عملوا لله فاجرهم على الله
وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر
فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه
في بيع امهات الاولاد لم تكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون بيع
امهات الاولاد في زمان عمر منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لا ان معه جميع الصحابة رضي الله عنهم
وانما اختار عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل
وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل **قوله** فاذا رجع بعضهم من بعد اي من بعد ما اتفقوا
على حكم تفريع وبيان لثمرة الاختلاف ولهذا اتى بالفاء يعني لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير
توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن
شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء لما لم يوجد الاجتماع من الكل لا ينعقد الاجماع فكذا في حالة
البقاء لما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبقى اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع
على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد
الانقراض لبقاء الاجماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة يشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبقى
حجة بعد الرجوع وما ذكرناه اولا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولكنا نقول بعدما ثبت الاجماع
من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق
فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفا للدليل القطعي وتبين ان اجماعهم
انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم
يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء
مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يشعر وخلافه راجع الى البعض **قوله** وقال
بعض الناس لا يشترط اتفاقهم يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي رحمه الله
بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به

ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقا
ويجوز انه ذكره على سبيل الترقي والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع
ذكر الخلاف الذي فيه وقال وهذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير
الطبري واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لا
يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان
كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني
وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا
به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المراة
والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد
بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري رضي الله
عنه في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا
وهو اختيار بعض المتاخرين تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لا جميعهم فدل هذا الخبر ان الواحد المنفرد بقوله مخطئ
وان قوله لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وبان لفظ
الامة الوارده في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد
منهم او اثنان كما يقول بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رايت بقرة سوداء وان كانت فيها
شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد
بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر
مفيد للعلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في
ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا ومتمسك الجمهور ما اشار
اليه الشيخ في الكتاب وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذه النصوص
بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع فما بقي واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع وانما هذا
كرامة اي كون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اي باتفاقهم او باجماعهم دليل
اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد
واتفقوا على حكم ثبت الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطا كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا
اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اي عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدونهم
لانه لما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد اختلف اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس في العول وفي اشتراط
ثلاثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تفرد به
من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة الجم الكثير كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة رضي الله
عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد
الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاجالت العادة عدم الانكار على المخالف

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاق الجميع بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى لما قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب عنه ان النبي عليه
السلام جعل اجماع الامة حجة لما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما الكرامة تثبت على المواضعة فرعا لم يعقل به دليل الاصابة فلا يصح ابطال
حكم الافراد وقد اختلف اصحاب رسول الله عليه وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجم الكثير

من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق **فان قيل** قد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة رضى الله عنه في وقت السحور وخلاف ابي طلحة رضى الله عنه في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس رضى الله عنهما في ربوا الفضل **قلنا** انما نعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن في خلاف النص واما اذا كان بخلاف النص فلا نعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس في الربوا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع **قوله** وقال قوله عليه السلم جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اي جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيرا وتاكيدا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر ممن هو امة مطلقة اي ممن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لا امة متابعة وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من اتباع السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهة اعترضت لهم لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده وهو الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا **فان قيل** هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذ المخاطب لا يدخل تحت امر على الزمتهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة **قلنا** يلزم مما ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على كل من يأتي بعدهم ممن هو اقل عددا من الاول فسمي السواد الاعظم الاول او يكون حجة على كل واحد منهم في منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطابا لكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد موجبه كالنصوص واما قولهم لفظ الامة يطلق على ما دون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وما ثبتت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا **قوله** واختلفوا في شرط اخر اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقية ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخذ من غير ان يعتقد احد في المسئلة حقية شيء من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعدهم على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته فذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة

وابوبكر

٢٧١

وابوبكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع الى اخر ما ذكر في الكتاب واذا ثبت هذا يخرج قوله واختلفوا الى اخره على وجهين احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك اي عدم الاختلاف ليس بشرط وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمهما الله ما يدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد رح ان ذلك اي عدم الاختلاف ليس بشرط ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف رح في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة على ما ذكر في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان وقد حكي عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه **قوله** فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلط لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن وجوزه علي وجابر وغيرهما حتى قال علي رضى الله عنه اتفق رايي وراي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان رايت بيعهن وقال جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله ثم انهم اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الخلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمهما الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الخلاف في اشتراط هذا الشرط من اصحابنا منهم شمس الائمة الحلواني رحمه الله هذا اي هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة رحمه الله لم يرتفع الاختلاف السابق وانه يمنع من انعقاد الاجماع المتاخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل تاويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف يمنع من انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويل قوله ان هذا اي الاجماع الذي تقدم خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء نفذ لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض اخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في قذف فقضى بقضية او استقضيت امراة فقضت في الحدود والقصاص فرفع الى قاض اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في امر مجمع عليه فينفذ كذا ههنا وذكر في فصول الاستروشني وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى ذلك القاضي نفذ وان ابطل بطل وهذا

قوله وامامن اثبت الخلاف اى اثبت الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع المتاخر وجعل عدم الاختلاف
شرطا لانعقاد الاجماع فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة
ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب لموت اصحابها كمذهب ابى حنيفة والشافعى
وغيرهما ولصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا فى حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم
كل الامة فى هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لايكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام
فقال الا يرى ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر لدليله لا لعينه اى لا لذات المخالف لان قول غير صاحب
الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه نفسه مخالفا ولان فى تصحيح هذا
الاجماع وهو الذى سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال
لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولى الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذى
ذهب المجمعون اليه وان القول الاخر خطا يقينا فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطا بيقين
هو الضلال واحق لايظن بابن عباس رضى الله عنهما انه ضل فى انكاره العول وفى توريثه الام ثلث كل المال
فى زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله فى المسئلتين ولا بابن مسعود رضى الله عنه ذلك فى
تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك قوله وقد قال محمد رحمه الله لم
يرد به انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعا لكن محمدا هو الذى اورده فى الاصل فاستدل الله فاذا قال
لامراته انت خلية او برية او بائن او بتة او حرام وقال اردت بذلك ثلاث تطليقات ثم جامعها فى العدة
وقال علمت انها على حرام لايجب عليه الحد لان بين الصحابة رضى الله عنهم فى هذا اختلافا ظاهرا فكان عمر
رضى الله عنه يقول انها اى الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلاثا فيصير ذلك شبهة فى درء
الحد ولم نقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكنايات يعقب الرجعة عندنا فى الثلاث اما عندنا فلان الواقع بالكنايات
بوائن واما عند الشافعى فلان الواقع بالكنايات وان كان رجعيا الا ان نية الثلاث تصح ولا رجعة بعد الثلاث ووطى
المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفنا ان
الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع ووجه القول الاخر وهو ان الاختلاف السابق لايمنع انعقاد
الاجماع ان الدلائل التى عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم
يسبقه خلاف فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان
اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء
فى كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول ممن يأتى بعدهم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الاجماع
فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه لانهم كل الامة فى هذا الوقت يبينه ان
الصحابة لو اختلفوا فى مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا فى
مسئلتنا لان الحجة فى اجماع التابعين مثل الحجة فى اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
باجماع التابعين ايضا فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماعان لان استقرار خلاف
العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد اى تقليد
وهو يعارض اجماع العصر الثانى على امتناع الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطيه
احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا قلنا لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول
على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين لابد من ان يكون خطا

اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطا خطا ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما
الا انا نقول هو مشروط بانه لا ينعقد اجماع على احد الطرفين كان تسويغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار
الخلاف مشروط بانتفاء القاطع فان قيل لو جاز تقرير الاشتراط فى ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع ثان
على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثانى او
بعدم الواحد المخالف وهو باطل قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا
ولو سلم فالاجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم ثم اجاب عن
كلام الخصم فقال اما قوله اى قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اى هو كما قال لكنه نسخ اى لم يبق
معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس عن ان يكون
معتبرا معمولا به قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال
النسخ لانقطاع الوحى الذى يوقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان باجماع التابعين تبين ان
ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطاؤه ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فاما الشبهة فيزول
وقد قام الدليل على البطلان فتبين انه شبهة ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق مشروعية
النسخ بالوحى وبقيت الاحكام الثابتة فى زمانه على ما كانت فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد
الرسول عليه السلام فيجوز ان ينسخ وهو مختار المصنف بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد
اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد سنح لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا
بيانا لانتهاء مدة الحكم الاول كما فى النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للراى فى معرفة انتهاء مدة
الحكم لانا لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بارائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم
الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فيتبين به ان الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا
عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله فاما التضليل فلا يجب لان الراى كان حجة لو صيانة الى اخره
وهو ظاهر ولان التضليل هو الخطا من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطا معذور
فيه وذلك لان المجتهد فى الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيه قوله الا من
حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله تعالى مما اختلفنا فيه حق فاذا لم يعتقد
حقيه مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطيته تضليلا للحال اى مقتصرا على الحال وذلك اى
اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالراى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلوة اهل
قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى
الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه يقينا لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ فكذا ههنا وقباء
بالمد والقصر من قرى المدينة ينون ولا ينون وقال شمس الائمة كان ابن عباس رضى الله عنهما يبيح
المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتى قبل
الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله واما اسقط محمد الحد بالشبهة اى بالشبهة المتمكنة فى هذا الاجماع فان على قول من
لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة وعلى قول من جعله اجماعا يورث شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى
شبهة الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله نقض قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد بهذه الشبهة فلان يسقط الحد بهذه
الشبهة كان اولى قوله ومن شرطه اى ومن شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعد ما ذكرها
مع انه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليتبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين احتياج فى وضع المسئلة

باب حكم الاجماع حكم الشئ وهو الاثر الثابت به انما يتحقق بعد وجود ركنه
ممن هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخّره عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان
يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم
قطعا كالكتاب والسنة وان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الاية المأولة
وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ونصبه للحال لا تصافه بصفه كقوله تعالى قرآنا في
قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا وقد مر بيانه في اول الكتاب واتما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرا
دينيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة
الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة
على وجود الرب تعالى وتقدس وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه
فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة فيه اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلوة والزكوة
واحكام الدماء والفروج او من الاحكام العقلية كرؤية البارى تعالى لا في جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين
وان كان امرا دنيويا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلفوا فيه قال بعضهم
يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شئ من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة
على عصمة الامة من الخطا ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم تفصل بين اتفاقهم على امر دينى او دنيوى وقال
بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلم وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع
دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال عليه السلم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وكان اذا راى
رايا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رايه برايهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين
وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور
الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك
يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء
من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشانى من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم
انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول
الامام عندهم دون الاجماع وقوله من اهل الاهواء من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة
عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من راى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع
اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية
يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عند هولاء ليس بحجة مطلقا تمسك
من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم
الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث
فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت
الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم ضربا من اساليب الظنون فيكون تصور
اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصور العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود واكل نوع من الطعام والثانى
انه لو انعقد اما ان ينعقد عن نص او امارة اذ لا بد من مستند ولا يجوز ان ينعقد عن نص لانه لو انعقد
عن نص وجب نقله عليهم واذا نقلوه وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز

ان ينعقد عن امارة لانهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على راى واحد ظنى على انه ان انعقد
عن امارة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار
الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطا غير متصور لان كل واحد منهم
اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطا ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطا ثم لا يجوز الخطا على جماعتهم كما
يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل ان يكون كل واحد من
الجماعة اسود او ابيض ولا يكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل
واحد منهم قوله لكن هذا اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل
توجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة
الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المومنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختاره الانسان
لنفسه قولا او عملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد
كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المومنين وجب اتباع
سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المومنين
بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعا ثم ترك المشاقة
انما وجب قطعا لان قول الرسول عليه الصلوة والسلام حق بيقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المومنين
انما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المومنين متوعد
عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان
اراد بكونه مشروطا بها الاشتراط اللفظى فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق شرط الاتباع
بالمشاقة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد يترتب على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا
فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المتعلق بالشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما
لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا اذ قد
ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله
شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه
ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها
سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك
يلق اثاما فان كل واحد من الامور الثلثة سبب للاثم فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو ثبت ان الاتباع
عبارة عن مجرد الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان
بالله ونبوة موسى عليه السلم بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الاتيان
بمثل فعل الغير لا لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل
بين متابعة سبيل المومنين وبين متابعة غير سبيل المومنين واسطة وهى ان لا يتبع احدا بل يتوقف
الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المومنين وجوب اتباع
سبيل المومنين فيسقط الاستدلال قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الاية نفس الموافقة والسلوك

بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المومنين
من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته الله كان مستحقا للوعيد بلا خلاف ويؤيده قراة عبد الله
ويسلك غير سبيل المومنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقه واذا كان كذلك
انتفت الواسطة التى ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المومنين لزوم اتباع سبيل المومنين
ضرورة يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المومنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك
الصلوه لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلوه وهما عين سبيل المومنين فثبت انه لا واسطة
بينهما فيلزم من انتفا احدهما ثبوت الاخر لا محاله **فان قيل** لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقة الطريق
الذى يحصل فيه المشى وهو غير مراد منه فيحمل ما دل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذى صاروا به مومنين
وهو الايمان وغيره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول فان اصلا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم
منه سبيلهم الذى به صاروا صالحين لا سبيلهم فى كل شى من الاكل والشرب ويؤيده ان الايه نزلت فى طعمه
بن ابيرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اى يخالفه
من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق ويتبع غير سبيل المومنين اى غير طريقهم بالارتداد كما
فعل طعمه نوله ما تولى نتركه وما تولى من ولاية الشيطان وقيل ندعه وما اختاره لنفسه من الدين غير
دين الاسلام ونصله جهنم ندخله فيها كذا فى التفاسير واذا حمل السبيل على ما ذكرنا لم يبق حجة فى الاجماع
قلنا الاصل اجراء الكلام على العموم والاطلاق والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المومنين اذ الاضافه
بمنزلة لام التعريف الموجبه للتعميم فمقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم
فيما صاروا به مومنين وفيما لم يصيروا به مومنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى ان
يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع
سبيل المومنين الذين صاروا به مومنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار ولا معنى لقولهم نزل
فى رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وذكر بعض الاصوليين ان هذه الايه ليست
بقاطعة فى وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المومنين فى متابعة النبى عليه السلام
او مناصرته او الاقتداء او فى الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما فى الباب
انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة ظنيه لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض
المتاخرين من اصحاب الشافعى لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل
الظنى فى مقام القطع غير مفيد واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح فى كون الدليل قطعيا فان الاحتمال
قد تطرق الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر كل احتمال لم يبق دليل قطعى
وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعيه عند اكثر مشايخ العراق والقاضى ابى
زيد وعامة المتاخرين يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبه من الكتاب والسنه يحتملها
اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح فى قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار
لاحتمال لم ينشأ عن دليل وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره
ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت مع قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير
ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يثبته وذلك يفضى
الى اشتباه الامر على الناس الا ترى انا نعلم الجبل جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ما

٢٧٤

جيحون دما وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع
بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شى ولكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعنى بهذه
الالفاظ الا ظواهرها فلذلك امنا عن الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها فى الاحكام
القطعيه **قوله** وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت كان عبارة عن وجود الشى فى زمان ماض على سبيل الابهام
وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارى ومنه قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما ومنه
قوله تعالى كنتم خير امة كانه قيل وجدتم وخلقتم خير امه وقيل كنتم فى علم الله خير امة وقيل كنتم فى الامم
قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به اخرجت اظهرت وقوله تعالى تامرون بالمعروف كلام مستانف
يبين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم وجه التمسك به على ما
هو المذكور فى عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام
التعريف فى اسم الجنس يقتضى الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو
اجمعوا على خطا قولا لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو ناقض
مدلول الايه وعلى ما هو المذكور فى الكتاب ان الله تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا
بمعنى التفضيل فيدل على النهاية فى الخيريه وذلك يوجب حقية ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا
امرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص
وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعل فيدل على نهاية الخيريه ونفس الخيريه فى كينونة العبد مع الحق
والنهايه فى كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم يصيبون لا محالة الحق الذى
هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شى وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا **فان قيل** الايه متروك
الظاهر لانها تقتضى اتصاف كل واحد بوصف الخيريه والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن
اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا **قلنا** ليس المخاطب بقوله تعالى
كنتم خير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة والشخص الواحد لا
يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع
الامه وكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره انتم خير عسكر فى الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش
فانه لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من احاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به مع
ان فى العسكر من هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيريه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوف به وهو كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكقول الرجل بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء اى فيهم من هو موصوف
بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها **قوله** وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى ومثل ذلك الجعل
العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم اى صيرناكم امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط
ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمونث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل
والاوساط محميه وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليس الى بعضها اقرب من بعض والتمسك
به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامه بكونهم وسطا والوسط هو العدل الذى يرضى بقوله قال
تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم وارضاهم قولا وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالى بمعظم
يقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعداله اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه

وقال ... كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيريه توجب الحقيه فيما اجمعوا عليه وقال ... وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الوسط العدل مرضى ...

فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا وكذبا والكاذب اى المبطل يستحق الذم
فلا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اى كونهم وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل قال القا ضى
الامام رحمه الله الوسط في اللغة من يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطا
في الاصل مردود ومنهى عنه الا ان المخطئ ربما تعذر بسبب عجزه او يوجر على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون
الخطا بعينه مرضيا عند الله تعالى **فان قيل** وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم عدولا في كل شئ لان الوصف في جانب
الثبوت يتحقق في صورة واحدة فان قولنا زيد عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء
ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم عدولا في كل شئ فذلك لا يقتضى كونهم محقين في الاجماع فان الخطا ان كان معصية فهو
من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح في العدالة **قلنا** انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد
الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمزكى اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق
القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل شئ وان لا يجرى عليهم الخطا فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب
وهو ينافى العدالة المطلقة الحقيقية بخلاف شهود الحاكم حيث يثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز الصغيرة
عليهم واحتمال الكذب والخطا في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر والثانى
انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا
على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صادقون فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخبرية قوم ليشهدوا
وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم
بما وصفهم **فان قيل** المراد به شهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا
يقتضى ان يكونوا صادقين في شهادتهم في الاخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة
الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل **قلنا** لا تفصيل في الاية فيتناول شهادة الدنيا والاخرة وكذا لم
يذكر المشهود به في الاية وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من
احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة كما قالوا لقال سنجعلكم
امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة والى ما
ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا
والاخرة ينبغى ان يكون صوابا وحقا لا محالة **فان قيل** انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب
كذلك في قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء ثم لم يلزم منه
ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة **قلنا** يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم
يبق اليوم حجة لكفرهم على ان ما ولى الاية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق **فان
قيل** ان كان المراد من قوله تعالى وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبى عليه السلام الى يوم القيمة فلا يتصور
احاطة علمنا باجماع كل من صدق النبى عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الاية فينبغى ان لا يكون
اجماع حجة حتى نعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الاية قد قال بذلك القول **قلنا** لما وصفهم الله تعالى
بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان نقسم تقسيما يؤدى الى سد باب الوصول
الى شهادتهم فيكون المراد بالامة اهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور
وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه
التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد بالصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد

٢٧٥

هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز
ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل
ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذى يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى
باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم
بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة **قوله** وقال النبى عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة هذا من الحجج
المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهى ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها
من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه
الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابى سعيد الخدرى
وانس بن مالك وابى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع
امتى على خطا ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا يجتمع امتى على الضلالة او على ضلال سالت ربى
ان لا يجتمع امتى على ضلالة فاعطانيه وروى على خطاء يد الله مع الجماعة لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة
وروى ولا على خطا عليكم بالسواد الاعظم يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة
قيد شبر فقد خلع الله ربقة الاسلام عن عنقه ومن خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية
لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى يخرج الدجال لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى ياتى امر الله
ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم
تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد
لن تزال طائفة من امتى على الحق لا يضرهم من ناواهم اى عاداهم الى يوم القيمة وروى لا يضرهم من خالفهم
حتى ياتى امر الله ستفترق امتى كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هى
الجماعة الى غيرها من الاحاديث التى لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقى الامة ومخالفيها ولم تزل
الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم
الضرورى فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بان قصد رسول الله صلى الله
عليه وسلم من هذه الاخبار وان لم تتواتر احادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطا كما
علم بالضرورة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وخطابة حجاج من احاد وقائع نقلت عنهم وثانيهما حصول
العلم الاستدلالى وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا
بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل
هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على
الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه
احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه واعترض عليه بوجوه احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقله
واجيب بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لاشتهر اذ لم يندرس
خلاف الصحابة رضى الله عنهم في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه
التضليل والتبديع لمن اخطا في نفيه او اثباته الا ترى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى

خلاف اكابر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم والثالث ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع
على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع واجيب بانا ما استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار
عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم
فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة اصل يستفاد منها معارف كالعرف ببطلان
دعوى معارضة القران وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك والثالث لعلهم اثبتوا الاجماع
بغيرها واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان لا اثبات
الا كان بها الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة والتابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب
واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت
ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطا عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لتطرق
الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به الخامس
حملهم الضلالة في قوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الضلالة على الكفر والبدعة وقوله على الخطا لم يتواتر وان
صح فالخطا عام يمكن حمله على الكفر ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ولو كان قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقوله
فهم على الفرقين من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر
فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من احاد
عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا يعصم عنه الاحاد من سهو وخطا
وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة عن الخطا في الدين واشار الشيخ الى
جواب هذا السوال بقوله عموم النص وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف ان كانت الرواية باللام
وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت الرواية بغير لام نفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا
لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على
عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل السادس حملهم الخطا على بعض انواعه من الشهادة
في الاصح او ما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس واجيب
بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل الدليل على تجويز الخطا عليهم دل على تجويزه في شي
اخر فاما لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث
عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطا محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة
فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلم قصد تعظيمها لمشاركة احاد الناس
اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطا اذ ما من شخص يخطئ في كل شي بل كل انسان يعصم عن الخطا
في بعض الاشيا وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من امن بالله الى يوم القيمة
واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطا والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو
الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من امن بالله الى يوم القيمة اذ
لا زجر ولا حث فيها قوله واما المعقول فكذا وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا
عليه السلم خاتم الانبيا وشريعته دائمة الى قيام الساعة ومتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب
والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا او اختلفوا
في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشيا فلا تكون شريعته كلها دائمة فيودي

الى

الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع قطعيا لدوام الشريعة بوجوده
حتى لا يودي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون حجة في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يودي
الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى
الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما
اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة للنبي عليه السلم
بل يكون عملا بخلاف شريعته فيسقط شريعته في حق ذلك الحكم ابدا فان قيل لا نسلم انه يلزم منه انقطاع
الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس
يبقى ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا
له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاع
على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع الشريعة لبقاء امهات الاحكام
كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجماع حقيقة
بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه يثبت
بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء
الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل
الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم والكل ينتفي بانتفاء بعضه الا ترى
ان الشرائع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الا نسخ بعض احكامها فكان القول
بما يودي الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله واما المراد
بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة واهل
الاهواء الذين انكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا حكم اي اصابة
الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد وذلك جائز اي يجوز ان يكون الدليل
غير موجب لليقين واذا انضم اليه معنى اخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه يكون غير لازم فاذا
انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك اي قضاء القاضي انما جعل فوق دليل
الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت للاجماع حجة لاجل
صيانة الدين كان اولى وهذا بخلاف الشرائع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى
عصمة الامة عن الخطا فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن
الخطا ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ننكر في المحسوس والمشروع
ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا
قدروا عليه واللقمة الواحدة لا تكون مشبعة واذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون
موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا والكلمة الواحدة بل الاية الواحدة من القران لا
تكون معجزة واذا اجتمعت الايات صارت معجزة قال ابو الحسين في جوابه المستحيل ان يقال كل واحد
من الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول
كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطا اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله
خطا وليس بممتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظيره ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود

في المرض الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع اخر لم يكونوا سودا بل بيضا وقد مرت الاشارة الى الجواب عن
بقية كلامهم في اول باب الاجماع **قوله** فيكفر جاحده في الاصل اي يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان
قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي
اختلف فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمنقول
بلسان الاحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي كاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين
لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر
الواحد والقياس وذكر هذا القائل في تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار
واجمعوا على ان المنكر لما دل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتاويل ثم يقولون الحكم الذي دل
عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة
وبعضهم جعله موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كاية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي
الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة
والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب
الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد
لصدق الرسول عليه السلام وان كان مما يتفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج
بالوطء قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الام بالجد ومنع توريث القاتل لم يكفر
منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متاول حيث جعل
المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتاويل مانع من الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص
القاطعة وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما جعلوا
يكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه ثم قوله يكفر جاحده في الاصل يحتمل
ان يكون اشارة الى القول الاخير اي يكفر جاحد الاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع
الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثالث اي يكفر جاحد الاجماع المنعقد
باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم فانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته
لا شاملهم على اهل المدينة وعترة الرسول ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار واذا
صار الاجماع مجتهدا او مختلفا فيه كان كالصحيح من الاحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول
وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الاحاد فسياتي بيانه **قوله** والنسخ في ذلك اي
في الاجماع جائز مثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي
فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد ملء يجوز ويكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو
اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم
اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز
ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول
كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة الحكم قد انتهت **ولا يقال** زمان الوحي قد انقطع بوفات
النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء **لانا نقول** زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على
نزول الوحي وذلك غير متصور بعده فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء انعقاد الاجماع وحدوثه

وهذا اختيار الشيخ رحمه الله فاما جمهور الاصوليين فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على ما مر
بيانه في باب تقسيم الناسخ **باب بيان سببه** اي سبب الاجماع وهو نوعان
الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون
المراد منه الخبر اي الخبر الذي نقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازا ويجوز ان يكون المراد منه النقل
ومن الناقل المعرف اي النقل الذي نعرف به الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع ثبت في حقنا بواسطته
كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه واعلم ان عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن ماخذ
ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجبه ولان القول في
الدين بغير دليل خطا اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء
من غير دليل لكانوا مجتمعين على الخطا وذلك قادح في الاجماع واجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل
بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك متمسكين بان خلق
الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز
ان يصدر عن دليل وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق
في كون الاجماع حجة فائدة وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة
الحمام وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي
ظاهر او خفي او عن استنباط من المنصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع
لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء
على حديث سمعوه او معنى من النصوص راوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل
اهل البدعة والالحاد وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر
الاجماع عن دليل واحد لا يقول به احد والخلاف في ان الدليل ليس بشرط لا ان عدم الدليل شرط على ان فيه
فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع
الجائزة قبله بالاتفاق واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع ما وقع فيه الا عن دليل الا
انه لم ينقل استغناء بالاجماع عنه واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح
ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب
والخبر المتواتر وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى
ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة
قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذ
الفرع لا يكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ
ايضا ولكن المذكور في عامة الكتب انهم اتفقوا في انعقاد الاجماع من خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن
القياس ووجهه ان الناس خلقوا على هممٍ متفاوتة واراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شيء الا لجامع جمعهم
عليه وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالراي مع اختلاف الدواعي فلا
يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت
المخالفة الجائزة بالاتفاق ولان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس
فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مستندا الى القياس حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس

امرلا تستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع لا يفصل بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا اوظنيا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي لانه يكون تقييدا لهامن غير دليل وهو فاسد كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم على وجوب الغسل مسندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحد القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه هذا حد واقل الحد ثمانون وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل دليله اي مستنده ليشترط قطعيته بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة حجة الله تعالى في الاحكام الى اخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا يفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي وقوله ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يوهم بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كما ذهب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع تاثير في اثباته فيكون لغوا بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل ظني تايد باية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجبه ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا الى العمل بدليل محتمل للخطا وحسب يجوز خروج الحق عن جميعهم وفي هذا فساده والحاجة انما تثبت فيما اذا كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اي دليل كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعد ما انعقد به كان موكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر فكان معنى قوله ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطعي قال شمس الائمة من يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك الدليل فهو ممن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سوا وقولهم الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لم يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام واولئك لا يعتد بخلافهم ولا يونس بوفاقهم ومما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع

اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه ويبنى عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل بشرائط صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله واذا انتقل اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ فكان بالفاء وليس بصحيح واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر الفقهاء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عليه السلم ثم اذا نقلت السنة بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى اخره على تاويل الحديث او قول الرسول فهذا اي الاجماع او انتقال الاجماع مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد هاهنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالراى ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول عليه السلم فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذا النوع ثبت فيما اذا تخلل من نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله ومثل قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلم او عمرو منسوب الى سلمان حي من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود اسلم قبل وفات النبي عليه السلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضي الله عنهم ونزل بالكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبير الجنازة يعني سئل عنه ان تكبير الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الاثار فقال كل ذلك قد كان الى اخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال ومن انكر الاجماع اي كونه حجة فقد ابطل دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقران واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا انهم لم يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل توصل الينا ما كان ثابتا

والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به وذلك لا يمنع ثبوتها بدليل آخر والله اعلم واذ قد فرغنا بتوفيق الله تعالى وانعامه وتاييده واكرامه عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق معانيها وتاسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها المشكلة وتنقيح دلائلها المعضلة فلنشرع في شرح الاصل الرابع الذي هو ميزان العقول اولي النهى ومبلغ فحول ذوي الحجى به تعرف قدر الحذاقة والفطانة وتستبر غور الفقاهة والرزانة وفيه تحار العقول والافهام وتفرط الاغلاط والاوهام كاشفين النقاب عن عرائس غرائبه وحقائقه رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه ودقائقه حامدين الله تعالى على افضاله ومصلين على سيدنا محمد وآله واسلم تسليما عليه دائما ابدا بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

قوله لان الكلام لا يصح الا بمعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مهملا وصار كالحان الطيور ولا يوصل اي على وجه يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا تصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن ولا تقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته ولم يشرع الا لحكمه اذ الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمه ثم لا يبقى الا الدفع اي لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته موخرة عن معرفة الجميع **قوله** للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته اي له معنى لغوي يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى تدل صيغته عليه باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله اي مثال القياس على التفصيل الذي قلنا الضرب فان له تفسيرا هو المراد بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حي ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضربك فلانا بمعناه لا بظاهره وصورته كما يتناول اليافيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لا بصورته ومثاله آخر قوله تعالى وذروا البيع فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعي يفهم من معناه حتى يحرم عليه الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التي تمنعه عن السعي **قوله** اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اي احذها اي سوها بصاحبتها ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اي تساويه ولا تساويه ومنه قول الشاعر خف يا كريم على عرض تدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا والنه اشار الشيخ بقوله وذلك اي التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وكان غرضه من هذا الكلام ان التقدير في المعاني والاحكام يكون بالحاق الشيء بغيره ليجعله الشيء الملحق نظير الملحق به في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته واسم النعل مونث سماعي الا ان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصله القياس في اللغة من البناء الا ان في الشرع جعلت كلمة على فقيل قاس عليه لتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء **قوله** وقد سمي ما يجري بين انس من المناظرة قياسا لان كل واحد يقيس على اصله ويسعى في ان يجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالحنفي في مناظرة الشافعي يسعى في الحاق الفصل والحجامة بالسبيلين وصاحبه يسعى في الحاقها

بالقي القليل وهو اي هذا القياس الذي اطلق على المناظرة مصدر قايسته مقايسة لا مصدر قاس يقيس وسمي هذا القياس اي القياس الشرعي الذي يجري في المناظرة نظرا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا احترازا عن القياس اللغوي والعقلي وقد يسمى اي القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان باجتهاد القلب اي ببذل مجهوده يحصل هذا المقصود وذكر في القواطع انه اختلف في انه اجتهاد فقال ابن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعي رحمه الله وقال اشار اليه في كتاب الرسالة واما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر الى القياس وحده هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شيء من هذا بقياس **قوله** واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع وذلك لان معناه اللغوي لما كان جعل الشيء مثلا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمنصوص عليه في المعنى الذي ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اي موضع الدرك وهو العلم وفي تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا انه يثبت وجودها به ومفصل من مفاصله اي موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اي يقطع كما يفصل بغيرها من الحجج او يفصل به الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين في ذلك فقيل هو رد حكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهي ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمثل علته في الفرع والمنقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر ليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب واختار القاضي الباقلاني والغزالي وعامة اصحاب الشافعي رحمهم الله انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما قال الغزالي رحمه الله وانما قيل حمل معلوم على معلوم ليشمل القياس بين المعدومين ولو قيل حمل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشيء وكذا لو قيل حمل فرع على اصل لان هذا اللفظ لا ينبئ عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه بتاويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها مذكورة في كتبهم فليطلب فيها **قوله** وهي جملة اي ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالبسط وعبارة شمس الائمة رحمه الله وانما يتبين هذا اي كونه مدركا ببسط الكلام

وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص بطريق
وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبينات فى خصومات العباد وتعلق على قوله كلفنا العمل او بقوله
وضعه بجعل الاصول وهى النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود فى حقوق
واحكامه بمنزلة الشهود فى حقوق العباد ومعنى النصوص وهو شهادتها اى معناها الذى تعلق الحكم به لا المعنى اللغوى
وفسره بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى ولا بد من صلاحيته الاصول اى للشهادة
وهو اى الصلاحية على ما قيل الصلاح كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى هو اصله
معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص اخر كما سياتى بيانه ولا بد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص
بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا لتعليل السلف غير خارج عن نهجهم كما لا بد من صلاحية
شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة
وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا واستقامته اى مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة
وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا
لعدم المطابقة فكذلك هذه الشهادة اى شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصددها فكما لا بد من
الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها هنا ايضا فصلاحيته هذه الشهادة بالملاءمة كما قلنا وعدالتها
بالتاثير واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ولا بد من مقضى عليه وهو
القلب بالعقد فروع والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب
العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب
العقد فروع وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالمقضى عليه ذلك الغير فانه يلزمه الانقياد والتسليم
له ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب فان القلب يحكم بعد فهم تاثير وصف فى حكم بثبوت ذلك الحكم
بناء عليه كالقاضى فى الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة **فان قيل** فقد صار
القلب محكوما عليه لما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وبينهما تباين **قلنا** قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن
حقيقة وقصدا والقلب صار مقضيا عليه بطريق الضمن والفروع وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضى
اذا قضى بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا
عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكما لو قضى بثبوت الرمضان بنص العامة
مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة فى وجوب
التكليف واحاديث ذلك اى القياس بشرائطه بع للمشهود عليه ولاية الدفع كما فى سائر الشهادات لان
تمام الالزام يتبين بالعجز عن الدفع وذكر الامام العلامة مولانا شمس الائمة الكردرى رحمه الله مثالا لهذه
الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة والشاهد قوله او جاء احد منكم من الغائط وصلاحيته
للشهادة كونه غير مخصوص بنص وشهادته دلالة وصف النجاسة والخروج على الانتقاض وعدالة الوصفين
ظهور اثرهما فى غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة
بالخارج من السرة والطالب هو القايس والمطلوب انتقاض الطهارة والحكم هو القلب والمحكوم عليه
البدن او اصحاب الشافعى لو لم يبق بعد هذه الجملة الا ان تعارضه نفسه او الخصم بان قال هذا وان
دل على الانتقاض الا ان دليلا اخر منع عنه وهو ان النبى عليه السلام قاء فلم يتوضأ او احتجم فلم يتوضأ
وامثاله **قوله** هذا اى ما ذكرنا ان القياس مدرك فى احكام الشرع مذهب عامة اصحاب النبى عليه السلام

٢٨

اى جميعهم للتعدية الاحكام الى ما لا نص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لا نص فيه والمراد بالتعدية
الاظهار **اعلم** ان القياس نوعان عقلى وشرعى فالعقلى ما استعمل فى اصول الديانات وقيل
فى حمل مورد غائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة
سوى طائفة من اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة المشبهة والخوارج الا النجدات
منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعى ايضا سوى الحنابلة فانهم جعلوه حجة فى الفروع لحاجة الناس
باعتبار حدوث الحوادث التى لا يوجد حكمها فى الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجودها
فى الكتاب واما الشرعى فهو القياس المستعمل فى احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره والخلاف فى مواضع
فى جواز التعبد به عقلا وفى وقوعه شرعا فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز
عقلا وواقع سمعا وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وهم المراد من قوله وعن بعض وغيرهم وقال داود بن على الاصبهانى
وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشانى والنهروانى انه ليس بممتنع عقلا فان الشارع لو قال
مثلا تعبدتكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة فى صورة وانها متحققة فى صورة اخرى
فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا
واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعى الوارد بتعبده قطعى سوى ابى الحسين
البصرى فانه قال هو ظنى ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب التعبد
بالاقيسة الشرعية لان النصوص لا تفى بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تناهى الاحكام فقضى العقل بوجوب
التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية واليه وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال
من اصحاب الشافعى ايضا كذا ذكر فى عامة نسخ اصول الفقه ثم قوله فى الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل
العقل اصلا اشارة الى قول من انكر القياس العقلى فى اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعى
فى فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل والقول الثانى اشارة
الى قول من اثبت القياس العقلى ونفى القياس الشرعى عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعوه
والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما
كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب
ويرجح عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين
بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا فى ماخذ الامتناع العقلى على
ما عرف فعند فريق منهم الامتناع بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضرورى على مخالفة الدليل الاقوى
الاصلى مما يرده العقل وقد امكن العمل بالدليل الاقوى فى محل القياس وهو الاصل الذى كان ثابتا
بيقين فلا يجوز العمل بالقياس الذى هو ظنى على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه **قوله** واحتج من ابطل
القياس الى اخره تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شىء اى
ما تركنا من شىء الا وقد بيناه لكم ما يلزم الله حاجة وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ذكر
الرطب واليابس للتعميم يقال ما تركه فلان من رطب ولا يابس الا جمعه وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شىء اى بيانا لكل شىء من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففى هذه الآيات ان بيان
الاحكام كلها فى الكتاب اما فى نصه او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فى شىء منها فالابقاء على

وبه... سنه نعول علوم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم والحكم المطلوب ... لا يتوصل اثباته بما هو شبهة في الاصل ... كما قدر ... مرتضوي

الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فقد امر بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيعبر على هذا بيان كل الاحكام من رطب ويابس موجود في الكتاب كما قيل جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال فيكون القياس مستغنى عنه لمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم فضلوا واضلوا وفي رواية ابي هريرة رضي الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجواري اي اتخذوا الجواري سراري فولدن لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة من قبل الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثله حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلم قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثله ما روى عوف بن مالك الاشجعي رضي الله عنه عن النبي عليه السلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال ومثله ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي عليه السلم انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالراي فتوى بغير علم وروي عن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة ان يحفظوها فقالوا برايهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضي الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت وارايت وعنه انه قال ان عملتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد فخذه وما اخبروا عن رايهم فالقه في الحش وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا اني اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والاثار كثرة قوله واما المعقول فكذا وتمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في الدليل وهو القياس ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعي اما الدليل اي المعنى الذي في الدليل فشبهة في الاصل اي اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما سنقرره لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الاوصاف بالراي الذي لا ينفك عن احتمال الغلط والخطا ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب به بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول عليه السلم وهو حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا ثم لكن هذه الشبهة في انتفاء النقص ولا تخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لم يخرج من كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتاويلها وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي واما الذي في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين

٢٧١

وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا يطاع الله تعالى بالعقول والآراء لانه لا يمكن اداء الطاعة الا بكمية وكيفية ولا مدخل للراي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا كحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك الية بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات ومنه اي من المشروع او من المذكور وهو الشرايع ما يخالف المعقول اي القياس الظاهر او الدليل الظاهر الذي عرف في اصطلاح الشرع ولم يرد به انه يخالف دليل العقل على معنى ان العقل يقتضي خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله تعالى فلا يجوز ان يتناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراي فيكون العمل فيها بالراي عملا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن اعمال الراي فيه ومثل هذه الشبهة تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الاحكام كايجاب الغسل بالمني دون البول الذي هو مثله بل انجس منه وكايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذي هو اغلظ منه وكايجاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكاثبات الاحصان بالحرة الشيخة الشوهاء وعدم اثباته بما به من الجواري الحسان وكتحريم النظر الى شعر الشيخة الشوهاء واباحته الى شعر الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى شعرها مع اتفاقهما في تهييج الشهوة بل ربما يكون تهييجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند النظر الى الشعر وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين ... قتل الصيد عمدا وخطاء في ايجاب الضمان وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك استحال ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها قوله ولا يلزم امر الحروب جواب عما يرد نقضا على الوجهين فان الراي مع احتماله للخطا والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي من امور الدين واركانه وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من امور الدين وكذا قيم المتلفات تعرف بالراي عند ايجاب ضمانها وهو من احكام الشرع فعرفنا ان حق الله تعالى قد يثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الاول وان الله تعالى قد يطاع بالراي فينتقض به الوجه الثاني فقالوا اما ذكرتم ليس بلازم علينا اما على الوجه الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالراي دون حقوق العباد فانه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشيا من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالراي اما غير القبلة فلا يشكل لان نفع تقويم المتلفات راجع اليهم في العاجلة فانه من باب الانصاف الذي يقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد واما القبلة اي دركها فاصله يحصل بمعرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقاليم وذلك اي عرفان اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح فبني عرفانها على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الراي في درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم

واما الذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله ولا يطاع الله بالعقول والآراء ... الشرائع ما لا يدرك بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول ولا يلزم امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة فلا يشكل واما القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض وذلك من حقوق العباد فبني على وسعهم ... مرتضوي

بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال الورع فلا يجوز اثباته بما في اصله شبهة واجيب عنه ايضا بان التنصيص
انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الاشياء
تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له
وهو محال فاعتبر فيها الراي واما على الثاني اي على الوجه الثاني وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول فلا يلزم
ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة فان قيم المتلف تعرف بالنظر الى مثله في الصفات
وكذا مهر المراة تعرف بالنظر الى مثلها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس
عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السهم وعن الوقوع على السيف والسكين
لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد تصير كالمحسوسة
بالنظر في دلائلها فكان اعمال الراي في هذه الاشياء في معنى العمل بما لا شبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب
والسنة ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السوال المذكور على الوجه الثاني لان غايته
ان الراي في هذه الاشيا مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام ولكن لا يخرج به
من كونه رايا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع بالراي وانما يطابق وروده على الوجه
الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا
وان كان لا يخلو عن ضعف بان اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به
بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالراي بل بالنص تقديرا وكان الشيخ اراد بقوله على مثال
الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول ويقولوا لا نسلم ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة
بل من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الراي وحصل ما قلنا اي بالمنع عن القياس المحافظة على
النصوص بمعانيها اي مع معانيها لانه لما منع من القياس احتاج الى التامل في معاني النصوص لاستخراج
الاحكام قال العاضي الامام في التقويم قالوا وفي الحجر عن القياس امران قوام الدين ونجاة المومنين فانا متى
حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص اظهار قالب
الشريعة كما شرعت وفي التبحر في معاني اللسان اثبات حيوة القالب بموت البدع بظهور القالب فان عند ظهوره
تبعث الروح الذي هو بدعة عن الحق وتسقط الهوى بحيوة القالب لان القالب لا يحيى الا باستعمال الراي
في معاني النصوص ومعانيها غائرة جمة لن تعرف بالراي وان فنيت الاعمار فيها فلا يفضل الراي للهوى
فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس ثم ذكر الشيخ
رحمه الله جوابا اخرهم عن ورود السوال المذكور على الاول فقال ولان العمل بالاصل الذي كان ثابتا
بنفسه ممكن في مواضع القياس وذلك اي الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا في قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما الاية فمع امكان العمل به لا يجوز المصير الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك الراي
لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها
غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا ولا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا وكذا
ليس في الحرب والقبلة اصل نستصحبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا اخر نعمل به جوزنا العمل بالاجتهاد
فيها للضرورة ثم اجاب عن سوال اورد عليهم وهو ان الاعتبار بمن مضى من القرون واعمال الراي
بالتفكر في احوالهم وما لحقهم من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين
فعرفنا ان الراي معتبر في الدين وان القياس معتبر في الشرع فقالوا لا يلزم علينا اي على ما قلنا ان العبا

٢٨٢

ليس بحجة ذلك لان ذلك اي لحوق المثلات والكرامات امر يعقل اي يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف
هلاك مثله لمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثل سببه من مصالح الدنيا بمنزلة
الاحتراز عن تناول ما يتلفه لما وقف على تلف مثله بتناوله قال شمس الائمة المقصود من اعمال
الراي في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن
قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سبب بقاء
نفسه واتيان الاناث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار
بالتامل في معاني اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتامل فيه يدرك المقصود وليس ذلك
من حكم الشريعة في شيء فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون
حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل اي على امر يدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل ما ورد من
الامر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحروب يحمل مشاورة النبي عليه السلام يعني
يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام بقوله تعالى وشاورهم في الامر ومشاورته اصحابه على
امر الحروب والدليل ان المروي انه شاورهم في ذلك ولم ينقل انه شاورهم قط في حقيقة ما امرهم عليه ولا فيما
امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام اذا اتيتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا به
واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو
رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت
هذا الثوب بهذا الثوب اي سويته به في التقدير وهذا هو القياس فانه حذو الشيء بنظيره فكان مامورا به
بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرويا تعبرون اي تبينون والتبيين
الذي يكون مضافا الينا هو اعمال الراي في معنى النصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الائمة
فكان الضمير في قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى المعنيين بتاويل المذكور اي القياس
مثل رد الشيء الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس مثل المعنيين لانه رد الشيء الى نظيره وبيان
لحكمه ايضا بالرد الى النظير فكان الامر متناولا له وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال
والمجاوزة عن الشيء الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته والمعبر الموضع الذي يعبر عليه
والمعبر السفينة او القنطرة التي يعبر بها والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرويا وعبرها
جاوزها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة الى الغير
وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم
ان حقيقة الاعتبار هي الانتقال والمجاوزة بل حقيقته الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ
ولصحة نفي الاعتبار عن القايس الذي لا يتفكر في امر الاخرة ولا يتعظ بان يقال هو غير معتبر ولترتبه في
هذا النص على قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد
الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر
ولئن سلمنا دلالته على القياس فنحمله على القياس في الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت علته منصوصا
عليها لعدم امكان حمله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص
كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما في اثبات الحكم كذلك وهما متنافيان فاجراء
اللفظ على عمومه يودي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولئن سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص منه

والجواب ما بينا ان شاهده و ماله ... لأنه بعد ذلك لانات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال جار ذلك ولكم في القصاص حيوة ... والمانة في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى لشرعه واستيفائه اما الاول فلان ... شرع القصاص ... ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا ... المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا ... حيوة لهما اى بقاء عليهما واما في استيفائه فللن قتل رجلا صار حربا على اولياء ... وصاروا ... فاذا سلم ... القتل الاول والعشائر فصاروا احياء وهذا لا يعقل الا بالتامل
العلم
فصاروا احياء
عليهما
من كلام ...

ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما لم ينصب عليه امارة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق
حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز اثباتها عليه قلنا حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال
الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان بمعناه
الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشيء على نفسه ممتنع ولان معنى المجاوزة والانتقال في الالفاظ محقق
لان المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ
دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيحمل حقيقة في المعنى المشترك بين الكل وهو الانتقال
نفيا للاشتراك والمجاز فاما صحة نفيه عن القائس الذي ليس بمتعظ فبالنظر الى اطلاقه باعظم المقا
اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر في الآيات
اعمى واصم لا بالنظر الى كونه قائسا فانه لا يصح واما ركاكة ما لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر فمسلمة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المامور
به في الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته وذلك ليس بركيك مثاله لو سئل
واحد عن مسئلة فاجاب بما تناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما تناولها وغيرها كان حسنا كما
لو سئل عمن اكل او شرب في صوم رمضان اتجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة
ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم للزوم الساقط فاسد
لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه ... ولم ينقل احد بانه محتمل الآية
ولو كان ذلك محتملها لصار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم
الا نص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر الا يرى ان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب ثم قال لآخر
اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا المنع منه وقولهم دخله خصوص ... ولا يتمسك به في المسئلة القطعية ضعيف
ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم يدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول
ما لم يوجد فيه امارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولما وجد فيه نص لان المقصود من رد الشيء الى
نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظير ولا الاقيسة المتعارضة لعدم
امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم يدخل تحته لم يصح تخصيصها منه فبقي النص على عمومه موجبا
لليقين كما كان على انا ان سلمنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم
انكرتموه اصلا والجواب عما تمسك به ... قوله وبيان ذلك في الاصل الى اخره قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة فالقصاص افناء وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا النص وذلك من طريق المعنى
بشرعه واستيفائه كما ذكر في الكتاب اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل لما علم
شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه ... اى منعه ذلك التامل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل
فسلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل فيصير اى شرع القصاص بسبب مشروعيته حيوة لهما اى لقاصد
القتل والمقصود قتله بقاء عليهما اى بقاء ما على الحيوة وفي بعض النسخ عليهما اى بقاء حيوتهما عليهما ولو قيل
ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا
الناس جميعا وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اى كونه حيوة باعتبار استيفائه
فلان القاتل يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم فيقصد قتلهم تشفيا وكذلك بامثاله من السفهاء
ازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى

واما السنة فاكثر من ان تحصى من ذلك ما روي عن النبي عليه السلم حين بعث معاذا اميرا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله
قال فبما قضى به رسول الله قال اجتهد رايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح
من كلام ...
برا ... ان ... دو

اخا فمانع

وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء ولان القاتل اذا امحى اثر القتل في دار الاخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون
احياؤه بدفع سبب العذاب عنه وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة وتنكير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا
يقتلون بالواحد الجماعة فكانت فيه حيوة عظيمة اولان الحيوة الحاصل به نوع من الحيوة فان بارتداع
القاتل عن القتل يحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التنكير وامتنع التعريف
لان التعريف يقتضي ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله
تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة فان الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال
وهي الحيوة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على الحيوة الماضية والذاهبة حسن التنكير ولان الحيوة
الحاصلة بالارتداع عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى
يمنعه خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل الخصوص في
هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله تعالى يخرج من بطونها شراب مختلف
الوانه فيه شفاء للناس حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح التعريف وهذا لا يعقل الا بالتامل اي كون القصاص
حيوة لا يدرك الا بالتامل واستعمال الراي فعرفنا ان استعمال الراي لاستخراج معاني النصوص امر
سائغ في الشرع والقياس ليس الا استعمال الراي لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال
القاضي الامام في التقويم والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار
بمن قتل فقتل ليتزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الراي فان قال الخصم انا لا انكر
استعمال الراي لمثل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذلك لاشارة
الآية انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للآية على جوازه فيه
فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجيء بيانه قوله واما السنة فاكثر من ان
تحصى احتج مثبتو القياس ايضا بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي عليه السلم والسلف والاشهر بقوله فاكثر
من ان تحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما اجتهد
رايه حين ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسول الله فلم ينكر عليه في قوله
اجتهد رايي بل مدحه وحمد الله تعالى على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وامثاله
ابا موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله
فان لم تجد فاجتهد رايك وقال لعمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال
على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة وقوله وهذا نص صحيح
اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بحديث معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر
غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط
الاحتجاج به فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه
بالقبول فيصح الاحتجاج به قال العراقي هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا وانكارا
وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه السلم لا وصية لوارث
ولا تنكح المراة على عمتها ولا يتوارث اهل ملتين شتى وغير ذلك مما عملت به الامة كافة وذكر غيره ان
مثبتي القياس ابدا كانوا يتمسكون به في اثبات القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتاويله فكان ذلك
اتفاقا منهم على قبوله فانه قيل سلمنا صحته لكن لا نسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس

لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة
او على القياس الذي علته منصوص عليها او مومى اليها او نحمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار
الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذاك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لاندفاع الحاجة بما هو اقوى منه
اذ الاكمال لا يكون الا بعد اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس **قلنا**
لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية هاهنا لان قوله عليه السلم فان لم تجد يقتضي انتفاء
النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع وكذا لا يجوز
حمله على البراءة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد ولا على ما كانت علته منصوصا
عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس
المنصوص على علته لم يكن وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله
اقضي بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس رتم م
فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسايط ثم الاستدلال
بالسنة بقوله وقد روينا يعني حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلم اجاز قياس غيره وقد روينا في
باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما
فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس وكله من يجوز ان يكون متعلقه برؤسا وان يكون متعلقه بقياس
وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها
واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها وقوله عليه السلم لام سلمة رضي الله عنها وقد سئلت عن
قبلة الصائم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم تنبيها على قياس غيره عليه وقوله عليه السلم حين سئل عن جواز
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وقوله عليه السلم في محرم وقصت به ناقته لا
تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا وقوله عليه السلم في شهداء احد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وقوله عليه السلم الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين والطوافات عليكم وقوله عليه السلم في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عليه السلم
في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل لعله الماء اعان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد
معناها فنزل جملتها منزلة متواتر وان كانت احادها احادا **فان قيل** لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان
غايتها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز الحاق غير
المنصوص به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو علل بمؤثر بان
قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه **قلنا** بل التمسك صحيح
فان فائدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فيلزم بجواز الحاق غير المنصوص بالمنصوص
عند اشتراكهما في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وخلاف ذكره عن الفائدة بخلاف قوله
اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه وذلك لان
الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالالفاظ دون الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت
غير قاصد للعتق والطلاق ثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت
به شيء فاما احكام الشرع فثبت بكل ما دل على رضا الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا
يوضحه ان احدا لو باع مال التاجر بحضرته بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينعقد البيع الا بتلفظه بالاجازة

ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه وثبت الحكم به
قوله وعمل اصحاب النبي في هذا الباب اشارة الى متمسك اخر عول عليه اكثر الاصوليين وهو
الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من
غير رد وانكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول والمشركة وميراث
ذوي الارحام وغيرها بالرأي واحتجاجهم فيها بالقياس ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد
تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأي حيث قال الا
ترضون لامر دنياكم من رضي رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة اهم ما يترتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس وكذلك عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى
بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن رضي الله عنه بعد ما اخرج نفسه
منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم
اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله هذا الشرط فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأي لانه
علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين وشاوروا في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا
شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين قاس حد الشارب على حد القاذف
فاخذوا برأيه ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل
من الانصار وقد شهد بدرا لقد ورثت امراة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة
ورثها فرجع ابو بكر رضي الله عنه الى التشريك بينهما في السدس وروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
في الكلالة اقول فيه برأيي وعن عمر رضي الله عنه اقضي في الجد برأيي ولما سمع في الجنين الحديث قال
كدنا ان نقضي فيه برأينا وقضى عثمان رضي الله عنه بتوريث المبتوتة بالرأي وعن علي رضي الله عنه اجتمع
رأيي ورأي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الآن ارقهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه
في قصة بروع اقول فيها برأيي وكتب عمر الى ابي موسى رضي الله عنهما في رسالته المشهورة اعرف
الاشباه والنظائر ثم قس الامور برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التمادي
في الباطل وامثال هذه الاثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأي ولم يظهر عن غيرهم انكار م
عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة **فان قيل** لا نسلم عدم الانكار فانه روي
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لما سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب
الله تعالى برأيي وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي الى اخر ما ذكرنا وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما
انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه
لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الاثار وقد جرى بيان بعضها **قلنا** قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار
عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من
ذلك صادرا عمن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل
يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الامكان
وذكر الغزالي رح في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي
والسكوت من القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة

فان طعن فيهم طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام وهو ادعى خصومهم نفذ ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في التكليف الاعتبار منه كذا

وجه المصحف وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم يذكرها احد من الائمة فانه ذكر
ذلك على ضرورية بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه بمثل هذا الدليل وما
نقلوه بخلافه فاكثرها مقاطيع وهو رواية من غير ثبت وهي باعيانها معارضة بروايات صحيحة على طرح
نقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى تواتر
من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من
اجتهاداتهم بحمله على ما انكروه على الرأي المخالف للنص الى اخر ما ذكرنا **فان قيل** سلمنا عدم الانكار لكن
الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسألة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها **قلنا** هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين
منهم شمس الائمة وابو المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لا نسلم انه اجماع سكوتي فان جميع
اهل الاجتهاد والفقه من الصحابة رضي الله عنهم شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان
ذلك اجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع
قوله فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يخض من
الصحابة في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل ونفر يسير
من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم ولكن لما كان منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم وهؤلاء سلاطين وهم اهل الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وجاز للباقين السكوت على التقليد
لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول قال ولو ان الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يتكلفوا ما كفوا عن القول
فيه من اعمال الرأي والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم تسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا
وتجبروا وتامروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال وبمثله
طعنت الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تامروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص
المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف **فقال** الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل
عن سواء السبيل لان ثناء الله تعالى عليهم في آيات من القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على
علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام
وبقول الرافضة الذين هم اعداء الدين ونابذ الاسلام اي اظهر عداوته ومحاربته لان الدين وصل الينا من
قبلهم فمتى طعن فيهم لم يثبت بنقلهم شيء فكان الطعن فيهم عائدا الى الاسلام في التحقيق **قوله** ومن ادعى خصوصهم
الى اخره زعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة الرأي في الاحكام وتحرز عن الطعن
فيهم فرارا من الشنعة ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مخصوصين بجواز العمل بالرأي اما بمشاهدتهم الرسول
واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة
العامة وعدم ذلك في حق غيرهم او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله
موجب للعلم قطعا بكرامته والدليل عليه انهم عملوا بالرأي فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم كما
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ليصلح بين الانصار فاذن بلال رضي الله عنه واقام وتقدم ابو بكر
رضي الله عنه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلوة فاشار الى ابي بكر ان امكث مكانك فرفع
ابو بكر رضي الله عنه يديه وحمد الله تعالى ثم استاخر وتقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كانت سنة الامامة
لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امر ان يثبت مكانه ثم استاخر بالرأي وكتب
علي رضي الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب

الخروج الثقفي

الورطة الهلاك

محل

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وهو الكفر منه كذا

٢٨٥

محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه السلام عليا ان يمحو لفظ رسول الله فابى ذلك محاه الرسول عليه السلام بنفسه
وكان هذا الاباء عملا بالرأي في مقابلة النص واشتغل معاذ رضي الله عنه حين سبق ببعض الصلوة
بمتابعة الامام بالرأي وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا بالرأي
في موضع النص وفي نظائرها كثرة وكذلك عملوا بالرأي فيما لا يعرف بالرأي من المقادير نحو حد الشرب كما قال
علي رضي الله عنه انه شيء رأيناه فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأي **فقال** الشيخ رحمه الله ومن ادعى خصوصهم
اي تفردهم بجواز العمل بالرأي فقد ادعى امرا لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل
على ان المراد منه الصحابة خاصة دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل قال شمس
الائمة رحمه الله ومن لا يرى اثبات شيء بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير دليل واما دعوى
الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن الاحوال ففاسد لانها تخالف الاجماع فان
احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة لان الكرامة انما تثبت بطاعة الله تعالى
ورسوله وتعظيم النص بترك الرأي في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي واما عملوا بخلاف
النص في بعض الحوادث فهو لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى
في حديث الامامة علم الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه على سبيل الترخص والاكرام
له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله وكذلك التمسك بالعزيمة كان في
التقديم للامامة قبل حضور رسول الله عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود وفي
التاخير الى الحضور كان رخصة وكذلك علم علي رضي الله عنه ان الامر بالمحو لم يكن للالزام ولم يقصد به الا
تتميم الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه للامام بشرط
ان يكون فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام المسامحة والمساهلة فيما تطلبون ويظهر
المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلذلك ابى علي رضي الله عنه
عن ذلك وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه ان في البداية بالفائت للمسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء
عليه ايسر وان العزيمة متابعة رسول الله عليه السلام والاغتنام بما ادركه معه ثم يشتغل باحراز ذلك اولا تمسكا
بالعزيمة لا مخالفة للنص واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم
الثابت بالاجماع لا يكون محالا به على الرأي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله **قوله** واما المعقول فكذا استدل اولا
بعموم قوله تعالى فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في عمومه فاعترض عليه بان النص انما
يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات دون الرأي فقال وان سلمنا ان النص ورد فيما
ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به والحاصل ان الاستدلال الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل والتفكر لا
بظاهر النص وصيغته وهذا التقرير الى قوله هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور وهو الكفر اي السبب
المنقول عنهم الكفر لنكف عنها اي نمتنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
يعني وجوب النظر والتامل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لنعتبر احوالنا باحوالهم
فنكف عما استوجبوا ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ بالغير واذا كان كذلك لم يكن
فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس

فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون تنصيصا على الامر به في الموضع الاخر دلالة واللام في لكلف متعلقة بالنظر والتامل وكذلك التامل اي كما ان التامل في احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم كذلك التامل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ لاستعارة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع لها اي لتلك الحقائق والمعاني سائغ اي جائز كالتامل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل سائغ بلا خلاف فكذا التامل في الاصل والفرع لنعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا ولو قيل وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سائغ لكان موافقا لما ذكره شمس الائمة رحمه الله وهو ان التامل في المعنى الثابت باشارة صاحب الشرع لمعرفة التامل في معنى اللسان لغة واضع اللغة ثم التامل في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى تجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل اخر بطريقه جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التامل في معاني النص لاثبات الحكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا نعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب وقال العالم الامام ايضا انا احيينا بالقياس الحجج حتى عممت بالتعليل فامكن العمل بها في غيرها تاوله النص لغة كما احيا هو وغيره حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك افتراء على اللسان ولا وضعا عند نفسه فكذلك هذا والقياس نظير اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتامل في حقائق اللغة دعانا الى التامل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التامل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التامل قوله وبيان ذلك اي بيان التامل المودي الى الاعتبار في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بني النضير من ديارهم من مساكنهم بالمدينة وذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد نحو وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فدس المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير ما شاؤوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحاء الا اهل بيتين منهم آل ابي الحقيق وآل حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحيوة وفي جئته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر ومعنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام وهذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام في اشرع الكتاب وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم وظنوا ان حصونهم تمنعهم من باس الله فاتاهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المومنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبون

٢٨٦

ويظهرون عليهم وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غرة على يد اخيه والرعب الخوف الذي يرعب الصدر اي يملأه وقذفه اثباته وركزه يخربون بيوتهم بايديهم التخريب والاخراب الافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب تركه لا ساكن فيه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شافتهم وان لا يبقى لهم دار ولا منهم ديار والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لا يتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وان ينقلوا معهم ما كان في ابنيتهم من الخشب والساج المليح واما المومنون فداعيهم ازالة متحصنهم ومنعتهم وان يتسع لهم مجال الحرب ومعنى تخريبهم لها بايدي المومنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكانهم امروهم به وكلفوهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعل بني النضير فينزل بكم ما نزل بهم هذا تفسيره لانه وشبهه فيها الاعتبار قال فالاخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج الذي هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الاخراج ايضا واول الحشر دال على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه كما بينا اصابة النصر جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم راوا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصر والنجاح فان المقت اي السخط والبغض يقال مقته اي ابغضه والخذلان ترك العون والنصر جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة اي شدة الباس وجمع السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل اي لنعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك في مسئلتنا هذه اي كما وجب علينا التامل في معنى هذا النص للعمل بما لا نص فيه يجب التامل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع لنعمل بها فيما لا نص فيه قوله وبيان ذلك اي بيان التامل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسئلة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من اضمار بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختار الشيخ هنا بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه يقتضي فعلا اضمر فيه الفعل الذي جعلت التسمية مبدأ له ودل عليه اي على ان المضمر ما ذكرنا هذا الحديث والحنطة اسم علم للمكيل اي اسم موضوع غير مشتق لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لا يخرج عن كونه مكيلا وقد قوبل هذا المسمى بجنسه بقوله الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة ويكون حالا من المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قولك ان ركبت فانت طالق ولا امر للايجاب يكون نظرا الى الاصل ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز فصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها ولهذا

والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كيلا بكيل فيتقيد بصيغة الكلام وقوله الفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل خال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة فيكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذا الفضل عليها لا محالة وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر والجنس ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر ثم اعلم ان حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص ووقفنا على العلة فيما هو داع الى هذا الحكم ما هو ثابت بهذا النص واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لان الايجاب [illegible] التسوية بين هذه الاموال لا يتصور الا بالتساوي وهو يقتضي ان لا تكون كذلك الا بالجنس والقدر لان الكل موجود بصورته ومعناه فاما تقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن استواء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به المحل مماثلا صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص [illegible]
واما اعتبار المماثلة عند البيع فحكمها م

اعتبار الشيء دوانه النصب المقتضية لايجاد الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشرائط تفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم تكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود تفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع تفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لا وصفا وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا فثبت تقييد الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو ايجاب البيع وايجاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا من المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفيز من احد الجانبين او من غير جنسهما كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام بالنص وهي قوله تعالى وحرم الربوا لا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام وهذا اي الفضل الذي هو ربوا فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسد للعقد كما لو باع عبدا بجارية وشرط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعطي المشتري للبائع عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التمليك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العرض بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة فان قيل ينبغي ان يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين وثوب بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بلا اشكال وكذا التبرع في عقد المريض وبيع الاب والوصي قلنا لا نسلم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى ما يساوي درهما بعشرة جعل ذلك في حقه متقوما بعشرة لرغبته في شرائه بعشرة وهذا اثر في اثبات زيادة المالية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوي العشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار باعتبار ان في السوق قيمتها عشرة وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم تجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين لتراجح رغبتهما فيه فلم تخل فضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالية الى الذات فلا تثبت برغبة المشتري ماليته فظهر الفضل الخالي عن العوض وكذا في تصرف المريض والاب والوصي لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما يصح اذا كان ذلك تصرفا في خالص ملكه وتصرف الاب والوصي في مال الصغير واليتيم وتصرف المريض في مال تعلق به حق [illegible] غير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر الفضل في حقهم [illegible] المراد بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي وهو الكيل لا مطلق الفضل لان [illegible] احد الشيئين على الاخر يستلزم نوع مساواة بينهما بوجه على تقدير

عدم الفضل ليمكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان في العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وامتاز احدهما بزيادة فيه وههنا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل لا محالة لكونه مبنيا عليه في الذكر كما لو قيل زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل منه الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر يوضحه ان البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كما ان المراد بالمماثلة هي المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على تلك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لان السابق مثل بمثل والمراد منه القدر اي الكيل والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اي كيلا وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الحنطة بثلاثة امداد منها لا يجوز ومعلوم ان المد الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم تبلغ الكيل قوله فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا ان الحكم الاصلي في هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد ثم الحرمة اي ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي بيعوا الحنطة واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن ما لا يجري فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما تبتنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها بتوزيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين عند البيع بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس قال الامام البرغري في طريقته ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية المالية وكونها امثالا متساوية المالية مؤثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسئلة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافا الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضي نهيا عن ضده فايجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل فالكيل يعني يكون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في المماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علما للحل في حق الزوج وعلما للحرمة في حق غيره بمنزلة الطول والعرض فيماله طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من الثوب صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا اخر من الثوب صورة ومعنى قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنتقص بالرداءة

واذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في
هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه
سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها والعين اسم للمضروب وهو اجود من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض
الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على
انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة ردية وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض
وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا
للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدلان
او احدهما من اموال الربوا ولما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته
لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما ثبت باعتبار منافعها
فما لم يكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتهدر وفي العرف للعين بخلاف ما ينتفع به بدون
استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة **ولا يلزم**
عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض في
مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثلث ولو كانت الجودة
ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلسا جيدا
بفلوس ردية رائجة **لانا نقول** ان الجودة متقومة مع الاصل وانما تسقط قيمتها اذا انفردت عن
الاصل عند المقابلة بالجنس وقد حجر هولاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر
والمقابلة بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال
نفسه فيصح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا **نقول** اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها
جيدا لان الجودة انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردي وله ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضي بذلك
سقط حقه ايضا **قوله** ولما صارت اي الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار قيمة
الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني ليتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا بكيل احترازا
عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط
لتحقق التسوية لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لا يصلح علة لامر
وجودي اذ الوجود لا يصلح اثرا للعدم ونتيجة له فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي اثرا للعدم فيجعل
سقوط التقوم شرطا لا علة صارت المماثلة جواب لما بانه بهذين الوصفين اي القدر والجنس
بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمماثلين والثانية بصار اي صار سائر الاعيان
فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها اي من الاعيان في البيع
اي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان كل واحد حرام خال عن العوض او باعتبار ان كل واحد
مفوت للمماثلة الواجبة بالامر **فان قيل** بطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث
يجوز وان جعلت هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس
والموزونات بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع
التفاوت **قلنا** لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المالية قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب المساواة
قدرا وهو لا ينفي فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علة موجبة

للتسوية ايضا كما في الفلوس الرائجة فانها لما صارت امثالا متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المماكسة
لم يجز بيع فلس بفلسين وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان
الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا
في تفاوت اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فتسوهل فيه الا يرى انه
السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كما في الطريقة البرغرية فهذا اي كون
الداعي الى الحكم هو القدر والجنس معنى معقول اي مفهوم من هذا النص فان قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا بمثل يشير الى القدر ليس ثابت بالراي يعني انه
بل هو مستنبط من النص فلم يبق من بعد اي من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي
اليه القدر والجنس الا الاعتبار وهو اي الاعتبار طريقه كذا مثل حكم النص بلا تفاوت اي مثل حكم النص
في الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل الخالي عن العوض
وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة المذكورة وهي المثلات والاستعارات
ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التامل في اشارات نصوص المثلات
لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتامل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها مثله
التامل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت
قوله وحصل بما قلنا لما فرغ من اقامة الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم
فقال حصل بما قلنا من جواز القياس اعتقاد حقية ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اي
نفسها ونظمها وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على
المعنى الذي هو متعلق الحكم وان حصل له اليقين قبله الا يرى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب الطمانينة
القلب بقوله رب ارني كيف تحيي الموتى بعد ما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وطمانينة
القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه
لقبول الحق والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب
الفناء قال شمس الائمة ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدور فقال افمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب
بالتامل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان رؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل
بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في
خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه
اذا تامل في معنى النصوص حتى وقف عليه تم به انشراح الصدور وحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذي
جعله الله تعالى في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التامل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب
المعنى يكون نوع حجر ودفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم **فان قيل** كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم **قلنا**
نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه تطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق
باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مومنات فان العلم يثبت به من حيث الظاهر ويثبت به
اي باثبات المعاني تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصرا قبل التعليل على المحل المنصوص عليه

وبعد استخراج الوصف المؤثر ثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصرًا على الاشيا
الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات وفي ذلك اي وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها
لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى مما ذهب
اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه ولزمنا بهذا الاصل اي
بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اي معانيها اللغوية ومحافظة ما
تضمنته اي النصوص من المعاني التي تعلقت بها احكام النصوص وهي المعاني الشرعية لانه ما لم يقف
على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية
لا يمكنه رد الحادثة الى ما يناسبها من النصوص جمعًا اي لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع
معًا وهو الحق اي حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يُفضي اليه
وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس محافظة
النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطا وما للخصم وهم نفاة القياس الا التمسك بالجهل فانهم يتمسكون
فيما لا نص فيه باستصحاب الحال ومآله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم فهو جهل بالدليل
المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة ثم اجاب عن قولهم لا يجوز
التمسك بالقياس بمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنىً من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق
ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنىً عيّنه القايس لتعلق الحكم به احتمالُ ان لا يكون متعلق
الحكم لكن وضع الاسباب اي شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة
جائز كالنصوص المحتملة بصيغها مثل الاية المأولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب وخبر
الواحد من السنة فصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه وهو اعتبار المعنى اذ لا يمكن ان يقال كل
شيء ~~من هذا الوجه~~ في القران باسمه الموضوع له لغة فكان تبيانا بمعناه ثم ذلك المعنى جليّ يُوقَفُ عليه
باعتبار الظاهر كحرمة الضرب والشتم بمعنى الاذى الموجود في التافيف وخفي لا يوقف عليه الا بزيادة
تامل كتعلق انتقاض الطهارة بوصفي النجاسة والخروج في الخارج من السبيلين فاذا كان اثبات الحكم
بالمعنى الظاهر اثباتا له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شيء
بظاهره ومعناه وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في عامة الاقاويل لا القران
وكان اولى اي كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا وثبت ان طاعة
الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية المأولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال اذا
عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انها لا تتوقف على علم اليقين وقولهم لا يطاع الله
تعالى بالعقول والاراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنىً من المعاني
ثم وجد ذلك المعنى في محل اخر فانه هو المتنازع فيه واما الجواب عن حديث وائلة وهو حديث اولاد
السبايا فهو ان المراد منه القياس المهجور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع واليه وقعت الاشارة
في قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد
مشروع الى نظائره وكذا المراد من الراي والقياس المذكور في سائر ما ورد من الاخبار الراي المقبوح
المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال او الراي الذي يكون المقصود منه ردّ المنصوص كما فعله ابليس

لعنه الله لا الراي الذي قُصد به اظهارُ الحق فانه تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به
ذوا عدل منكم ورسولُ الله صلى الله عليه وسلم علّم اصحابه والصحابة عن اخرهم رضي الله عنهم اجمعوا على
استعماله من غير نكير من احد منهم على من استعمله كما بينا فكيف نظن بهم الاتفاق على ما ذمّه رسول الله عليه السلام
او جعله مدرجة الى الضلال هذا شيء لا يظنه الا ضال كما قال شمس الائمة وما قال النظام ان القياس على
خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات
والجمع بين المختلفات قلنا اما الفرق فلافتراقهما في المعاني التي تعلقت الاحكام بها وانتفاء صلاحيته ما توهمه
الخصم جامعًا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكهما في معنى جامع او لاختصاص
كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اي الحكم الذي ثبت اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل
بعلل مختلفة فان قال الخصم ان غرضي مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرّم النظر
الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لقلتم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه
ولكان ذلك اقوى مما تذكرونه من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولي ان وضعه يمنع
عن القياس فنجيبه بان نفي الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب في
الشتاء على المطر ولا ينقض كونه امارة وجود غيم ارطب منه في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا
يخرج من كونها امارات بوجود امثالها يتخلف عنها احكامها اذ الاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

فصل في تعليل الاصول لما بين في اول الباب ان الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه
واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك
فقال واختلفوا يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب
والسنة او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر فقال بعضهم اي بعض القايسين
هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل الا بدليل اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ
يجوز تعليله وفيه الالزام على الخصم واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص في
عباراتهم فقالوا العلة من المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلَّل بكذا واجيب
عنه بانه قد جاء عُلَّ فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء
عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم ماخوذة من العلة بمعنى المرض
فيجوز ان يقال هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض وقال
بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من
نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما
عدم فيه المانع وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن لا بد من
قيام الدليل على تميّزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لان كل وصف يصلح لا حاجة في تعليل كل
نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه
الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به وهذا اي هذا القول
اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جوّز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء
بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع
انه تمسك بالاصل لم يحتج الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما غيره نظرًا

الى ان الاصل في النصوص التعليل واما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي رحمه الله
نصا بل استدل بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا
والقول الرابع قولنا انا نقول مع معلول شاهد اى الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلوله
شاهد بمعنى واحد الامانع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات ولابد
في ذلك اى في جواز التعليل من دلالة التمييز اى دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف ولا
بد قبل ذلك اى قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على انه اى النص الذي
يريد استخراج العلة منه للحال شاهد اى معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل
يصلح للدفع لا للالزام وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام
والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب
العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة
اى الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية ولان
الاصل ان كان واحدا واستخرج كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان
كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فمتى علله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون
معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر
المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل
معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على
جواز القياس عليه وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم
في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في
الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص على جواز القياس عليه حتى
قاس بعضهم قوله انت علي حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير ان يقوم دليل
من نص او اجماع على كون تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على البعض ولم
يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه فما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله احتج اهل
المقالة الاولى وهم الذين قالوا ان الاصل في النصوص عدم التعليل فان النص قبل التعليل يثبت
الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون
اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى
ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع
وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل بالجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة
المجاز من الحقيقة فان معرفة معنى صيغة النص يتوقف على السماع يتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة
المعنى الشرعي من النص لا يتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص
وتركا للحقيقة الى المجاز بل ابعد لان المجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص
ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا
الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وترك معناها الا بدليل وذلك اشارة الى المعنى اى
الى انتقال الحكم والضمير في فلا يترك راجع الى النص ثم استوضح هذا الكلام بذكره دليل اخر فقال

الاخرى ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الاخر فان صفة
الطعم في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين والاجانة بالاجانتين من الجص يقتضي حله على خلاف
ما يقتضيه القدر والجنس والتعليل بالكل اي بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن
لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصر الحكم
على النص او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى التناقض
فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل بالطعم كما قلنا اذ التعليل بالقدر والجنس
يوجب التعدية الى الجص والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص
عليه في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والذهب بالذهب والفضة بالفضة في حديث الاشياء
الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدي اليه باطلا وبكل وصف محتمل
يعني بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد
منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل
ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل
هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد
المعارضة انما يثبت بالدليل ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل
بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته بنص
او اجماع واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل في النصوص التعليل وان التعليل يجوز
بكل وصف يمكن بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا نهاية للقياس
الا بالوقوف على المعنى الذي هو علة من النص كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلائل لم
يفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديته الى انسداد
باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اي صار
كل وصف صالحا للتعليل به وكانت صلاحية التعليل لكل وصف اصلا فيجب الاثبات اى اثبات الحكم
بكل وصف الا لمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا مثل رواية الحديث
فان الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجماع الرواة على رواية كل
حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا لمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او
يظهر فسق الراوي فكذلك هذا اى ومثل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر تعليل النص بالجميع يجعل
كل وصف علة فظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة لان بمجرد اختلاف الاوصاف لم تتحقق
المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة الاوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان
يمنع مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى في الشرع صار
التعليل والشهادة من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه ليس
بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك اى الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال
من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة الى المجاز
بقوله واما التعليل لاثبات حكم الفرع يعني اثر التعليل في اثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الاصل فان
الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة

الى ان الاصل في النصوص التعليل وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي رحمه الله
نصا بل استدل بمسائله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا
والقول الرابع قولنا انما نقول من معلول شاهد اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلوله
شاهد بمعنى واحد الاجماع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات ولابد
في ذلك اي في جواز التعليل من دلالة التمييز اي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف ولا
بد قبل ذلك اي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على انه اي النص الذي
يريد استخراج العلة منه للحال شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل
يصلح للدفع لا للالزام وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كما ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام
والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب
العامة قال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة
اي الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية ولان
الاصل ان كان واحدا واستخرج كل من خالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان
كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فمتى علله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حق العلة يكون
معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر
المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل
معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على
جواز القياس عليه وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم
في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في
الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص على جواز القياس عليه حتى
قاس بعضهم قوله انت علي حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير ان يقوم دليل
من نص او اجماع على كون تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم
يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه فما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله احتج اهل
المقالة الاولى وهم الذين قالوا ان الاصل في النصوص عدم التعليل فان النص قبل التعليل يثبت
الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون
اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى
ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع
وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل بالجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة
المجاز من الحقيقة فان معرفة معنى صيغة النص يتوقف على السماع بوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة
المعنى الشرعي من النص لا يتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص
وتركا للحقيقة الى المجاز بل ادعى لان المجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص
ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا
الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وترك معناها الا بدليل وذلك اشارة الى المعنى اي
الى انتقال الحكم والتغيير فلا يترك راجع الى النص ثم استوضح هذا الكلام بذكره لبل اخر فقال

... ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف من اوصاف النص غيرما يقتضيه الاخر فان في وصف

٤

صار اقسام الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواعه بان يوجد من وفي
بوناده قد فلذ وهو التقسيم المطلع بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام
فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منها جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان
وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق
ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق
بل يطلق على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولابد
فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون
السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم
اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ما هو العام مثلا بانه عام ولا على ما هو المجاز
بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من قبيل الثاني لان
معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر
الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الخاص
ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة ماخذ اشتقاق
لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم
التقسيم بهذه الاعتبارات ايضا لانه لا يستقيم ان يقال للانسان اقسام قسم منه ان ماخذ اسمه الانس وقسم
ان معناه حيوان ناطق وقسم انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف
كل فرد باعتبار تعلقها به اذ يصح ان يقال الخاص الذي ماخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا
لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ولكن القول بان الخاص
اربعة اقسام والعام كذلك الى اخر الاقسام وقد يتعذر ذلك هاهنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد
من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه ماخذ وله معنى وحكم وترتيب وكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار
هذه المعاني وهو كما يقال للانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفاده ظاهر
لان المعنيين من لوازم كل فرد فلم يتميز احد القسمين عن الاخر ولا يقال التمييز المعنيين بان في العقل
فيكتفي بذلك لصحة التقسيم لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد في التقسيم
ليس من عادة اهل العلم والكل لا يحد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت
ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير صحيح بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ رحمه الله ولكن لكل
قسم حكم وترتيب ولاسمه ماخذ على ان في كونها عشرين قسما كلاما ما افهم

بل فيه تقريره باظهار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب وانشراح الصدر وجه القول الثالث وهو قول
بعض اصحابنا واليه اشار الشافعي رحمه الله انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس وصار ذلك اي التعليل
اصلا في المنصوص بطل التعليل بكل الاوصاف اي بجميعها بان يجعل الكل علة لانه اي التعليل شرع
للقياس مرة اي لتعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاقه به والتجارى عنده ان شاء الله فانه جوز التعليل
بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب وهذا اي التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا انه ما
يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون
التعليل حينئذ للحجر لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما امتنع التعليل بالجميع وجب التعليل
بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل يميزه وصفا من سائر الاوصاف
للتعليل وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال انه لم يمكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع
امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كما في وقت الصلوة
لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الادنى سببا للتيقن به والتعليل بالوصفين والاكثر جائز لكن الزيادة على
الواحد لا تثبت الا بالدليل ايضا هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا
يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب
القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم لحكم النص واذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد
المجهول الذي يحتاج الى دليل مميز وفي كلام فخر الاسلام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس
جعلت النص معلولا ليمكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معللا ولا امكان يثبت بوصف من الجملة فلم
يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا
تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصحابة رضي الله عنهم انما اختلفوا في الفروع
لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم
ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله
وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط يعني هذا الذي ذكرنا هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو
شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على ما نبين في باب ركن القياس ان شاء
الله تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك اي قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون
الاصل اي النص الذي يريد تعليله شاهدا اي معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل تعدى حكمه الى
غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف ما
قام الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من المنصوص
ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل
والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن هذا الاصل وهو كون التعليل
اصلا في المنصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للعمل قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان
لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة
حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح
سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا ترد شهادته
باحتمال كونه عبدا اذ الاصل في بني ادم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يصر حجة عليه باعتبار الاصل

لاحتمال

لاحتمال زواله بعارض ولا تبطل حريته في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل
شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله ولا يلزم جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل وتقريره ان الاقتداء
بالرسول عليه السلام في افعاله اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني كما ان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس وقد ثبت اختصاص النبي عليه
السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من
الغنيمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام
دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع
فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين معللا
ما لم يمنع عنه مانع فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى واتبعوه
لعلكم تهتدون وليس في كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا
ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا
يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا ما لم يقم دليل الخصوص فاما فيما نحن فيه
فالاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال
ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل يبين المراد منه ومن
لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة
الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه اجاب عن هذه الكلمات
فقال بعد ما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ
التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما نعرفه فكان ظهور
الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا الا تعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك
بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم
يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم يثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا
فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة
العمل في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول
فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول
وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه
فكانا من قبيل واحد فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله ومثال هذا الاصل
وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص
التعليل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل في ذلك اي في المنصوص معلول
بعلة متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول او مخصوص بعلة الثمنية
فلا يصح منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد بعينه معلول ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا
النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب
وحكم التطهير بقوله عليه السلام يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاحضار والاشارة

كما تضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا بمثل وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب الاحتراز
عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعنى كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الاترى دليل على
ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعنى الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز
كل بيع للاحتراز عن الدين بالدين الذى هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام انما
الربوا فى النسيئة وتعيين البدل للاخر فيما نحن بصدده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين فى العينية
فان المساواة بينهما فى القدر والعينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيد والمساواة فى
العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا
بيد وقوله طلبا للتسوية متعلق بواجب وقوله احترازا متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو الظاهر وانما
وجب تحصيل المساواة بينهما فى العينية احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا فان العين خير من الدين
وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء زكوة العين من الدين ولم يحنث فى قوله ان كان له مال فعبده حر اذا لم
يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب
التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا
الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعى رحمه الله التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس
واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا فى بدلى الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعا
فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض فى المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان ترك
التعيين فى احد البدلين يعدم المساواة فى البيع بالبيع كما لو باع وصيفا بغضه ولم يقبض احدهما فى المجلس
واما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين لما
قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل ووجب تعيين راس المال
فى السلم بالقبض فى المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدا دين وراس المال فى الاغلب
هو الدراهم والدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون
افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا يتعين بالتعيين بدون القبض شرط القبض ايضا ولا يكتفى فيه
بالتعيين دفعا لحرج التمييز عن العوام والحاقا للفرد بالاغلب فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى
الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الا وجود حكم النص فى غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه واذا
ثبت التعدى فى ذلك اى فى حكم التعيين ثبت انه اى النص معلول فلا يتعدى بلا تعليل اى الحكم لا يتعدى
الى الفرع بلا تعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعدية
لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن التثمين مانعة واذا ثبت فيه اى ثبت تعليل هذا النص فى تعدى حكم
التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن التثمين مانعا عنه ثبت تعليله فى مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهى
تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل
لتعدى حكم التعيين فان تعيين وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز
عن الربوا ايضا بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعنى ربوا الفضل الذى بنى تعدى وجوب
المماثلة عليه اسرع ثبوتا من ربوا النسيئة الذى بنى تعدى التعيين عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة
شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة فان قيل لا نسلم وجود التعدى فى هذا الحكم لان معنى
التعدى ان يوجد الحكم فى الفرع الذى لا نص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما

292

ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلم قال فى كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدا بيد
فيصا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجب القبض المعين
عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفى راس مال المسلم بنهيه عليه السلم عن الكالى بالكالى فكان
القبض المعين واجبا فى هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا
يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص فى الفرع مع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع
كيف يمكن القول بتعدى الحكم من الذهب والفضة اليها قلنا وجود النص فى الفرع لا يمنع صحة التعدى من
محل اخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الاترى
ان الفقهاء عن اخرهم رحمهم الله يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم
ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان القياس موكدا له وكان النص مقررا
للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالاخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت
ان وجود النص فى الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله قال الشافعى
علل الشافعى رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر
العقل الذى به صار الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كالزائل امر معقول ولهذا لم يشربها نبى
قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها
وكثيرها ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل على كون النص المحرم
لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معلول
فان النبى عليه السلم قال ان الله حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة
متعلقة بالسكر لم يثبت فى القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء وقوله ليست حرمة سائر الاشربة
ونجاستها جواب على تعليله قد تعدى حكم الحرمة وحكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل
المطبوخ ادنى طبخه اذا اشتد والنى من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين فى
المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدى بلا تعليل فقال ليست
حرمة سائر الاشربة اى باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدى الاترى انهما لم يثبتا على الوصف
الذى ثبتا فى الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها اكثر
من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب وكذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع
ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابى حنيفة رحمه الله اليه اشير فى المبسوط لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة
والنجاسة فيه اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبى عليه السلم
انه قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة
حكم الخمر اذ النبى عليه السلم بعث مبينا للحكم لا للغة فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر واذا كان كذلك
لا يثبت به كون النص معلولا ومثاله هذا اى نظير ما ذكرنا ان وصف التثمين لما لم يمنع من تعدى حكم
التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف
اخر وان التمسك بالاصل لما لا يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول
وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا لا طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق
يصح على ما قرر فى الكتاب متى وجدنا النص شاهدا اى معللا مع ما ذكر الخصم من الطعن بانه معلول

باب شروط القياس وهي اربعة ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر

بالتمتيه بطل هذا الطعن والله اعلم **باب شروط القياس قوله**
ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع مهنا لكثرة دورهما
في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم
المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما
كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل
ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل
هو الحكم في المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه
الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور
العلم بالحكم في المحل بدونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا
النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى
المحل والنص لان كل واحد منها اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما
هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما ينبني عليه غيره وعلى ما يفتقر اليه غيره ويستقيم اطلاقه على
المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة
من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع
في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر
كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا
وهذا اولى لانه الذي ينبني على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا
سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل مهنا النص المثبت للحكم فالمراد
من الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد من بين العامة لا يشاركه فيه احد
لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم
نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع او في
بنص آخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت
للحكم في المحل مختصا مع حكمه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلم من شهد له
خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص
آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة
العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا نعدوه للنص النافي
في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في
بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي منفرد بقبول شهادته
وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وبدلالة
عليه ما ذكر في التقويم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة خزيمة وحدها وكان مخصوصا بدليل
ان كتاب الله تعالى قصر تفسير الاستشهاد الذي شرعه حجة على الشاهدين وفسرا انهما رجلان او رجل

ولم لا يكون حكمه معدولا به عن القياس ولم يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله

واما ان يبطل القبول بشهادة خزيمة وحدها مخصوصا به لان النص يرد في غيره او المراد من الخصوص
خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس
والباء في بنص صلة الخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط
ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او مختصا بحكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رضي
الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله واستشهدوا
شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلم من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع
من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب
قوله وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول
لازم وهو الميل عن الطريق فلا ينافي المجهول عند الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل
اي ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير في بعينه عائد
الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه
اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع
الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل
الجميع شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في
بعض الشروح وان يبقى الحكم في الاصل اي المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني
يشترط ان لا يتغير الحكم في الاصل بعد التعليل كما يشترط ان لا يتغير في الفرع وزاد بعض الاصوليين
شروطا لم يذكرها الشيخ منها ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من
الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس المؤذيات في اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه يوجب
ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه السلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم لانه لا يبقى على حاله
بل يصير اكثر من خمس وكان هذا التعليل مبطلا له فيبطل ولم يذكره الشيخ رحمه الله لدخوله في الشرط الرابع
ومنها ما ذكر غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى
الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى الحكم اذ التعدي
يتحقق في الثابت لا في المنسوخ ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب ابي
الحسن الكرخي واكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة
بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه فذكر الوسط ضائع لانه تطويل غير
مفيد كقول الشافعي رحمه الله في السفرجل انه مطعوم فكان ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على
البر بواسطة الطعم فيضيع ذكر الوسط وهو التفاح وان لم تتحد العلتان فسد القياس لان العلة التي
بين الاصل واصله لا توجد في الفرع والعلة التي بين الفرع وفرعه ليست بمعتبرة لثبوت الحكم في الاصل
بدونها كقول بعض الشافعية في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاسوا
الرتق على الجب عند توجه المنع بجامع فوات غرض الاستمتاع وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا
الشرط يعني يشترط تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما
على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعي رحمه الله

وقال شمس الائمة الاصل هو النص الدال على الحكم وهو ضعيف لان لو علم الحكم في البر بالعقل الحكم لقوي فرع حكم الذرة عليه

اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه واما الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا كان مخالفا للقياس كيف يصح اثباته به كالنص النافي لا يصح الاثبات
من ترك واو

الوضوء في التيمم في الافتقار الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط المذكورة في الكتاب بوجوه احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه واما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتاخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم لتبين بطلان ذلك القياس بورود النص على خلافه بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده وثانيها ان ذكر التعدي وهو التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشيء لا يثبت في محلين في زمان واحد وثالثها ان اشتراط تعدي حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطا له لان حكم النص في قوله عليه السلم الحنطة بالحنطة مثلا مثل حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص به مخالفا للقياس من حيث الصورة وعن الثاني ان المراد من التعدي ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتصاره على الاصل لا التعدي الذي يوصف في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدي عين الحكم تعدي مثله من غير تغيير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحال فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدي الحكم بعينه الى الفرع لم يرد عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدي مثله الى الفرع من غير ان يحدث فيه بالتعليل فيه تغيير مثل تعديه حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة الفضل على الكيل في الحنطة فعديناه الى الجص والارز بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار الذمي فانه تغيير لحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا **قوله** اما الاول اي اشتراط الشرط الاول فلانه الضمير للشان متى ثبت اختصاصه اي تفرد الاصل بحكمه بالنص صار التعليل لتعديته الى محل اخر مبطلا له اي للاختصاص الثابت بالنص وذلك اي التعليل المودي الى ابطال حكم النص باطل لانه اي التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس ولما ان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد واعلم ان بعض المحققين ذكر في تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره لكنه محتاج الى تفصيل فنقول الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص ابي بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة وتسميته معدولا

والاربعة

واما الثالث فلان القياس محاذاة بين شيئين فلا ينفعل الا في محله وهو الفرع والاصل معا واما التعليل لاثبات حكم شرعي في محل الجملة خلاف واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه
من ترك واو

عن القياس وخارجا عنه تجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس قياسا لعدم تعقل علته ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتداة التي لا يعقل فيها معنى وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم توجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستوعب جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشاركها في جملة معانيها ومصالحها فان المرض لا يحوج الى قصر الذات وانما يحوج الى قصر الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع ومن السجود الى الايماء وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس عليه غيره لان غيره ليس في معناه فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة ويتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كما سياتيك بيانه في اخر هذا الفصل انشاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ههنا انه لا يعقل معناه اصلا او يخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه **قوله** واما الثالث اي اشتراط الشرط الثالث فلان القياس اي المقايسة محاذاة اي مساواة بين شيئين فلا ينفعل الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحموة شرط ليصير العدم ضربا والقطع قتلا والمحاذاة لا تتصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظيرا للاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا تتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدي من الاصل الى فرع هو نظيره واما التعليل لاقامة حكم شرعي اي لاثباته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتامل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا يعرف بالتامل في اصول الشرع واما دليل اشتراط التعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا تتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم القياس في الفرع على خلافه وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه الشرط الثالث من القيود خلاف كما سيقرع سمعك بيانه عن قريب انشاء الله تعالى **قوله** واما الشرط الرابع اي اشتراطه فلما قلنا اي في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا قياسا مغيرا لحكم النص فيكون باطلا **فان قيل** تغيير حكم الاصل من لوازم القياس فان حكم النص بالتعليل تغير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس **قلنا** المراد من التغيير ان يتغير بالتعليل ما كان مفهوما منه لغة قبله مثل اشتراط التمليك في طعام الكفارة بالراي كما قال الشافعي رح فانه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين اذ الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهدته بالاباحة وباشتراط التمليك يتغير

مثال الاول نظيره شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة فلم يجز ابطاله بالتعليل وحل لرسول الله عليه السلام تسع نسوة كرامة له فلم يجز تعليله مر تقرير

هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك فاما تعليل نص الربوا وتعدية حكمه الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم في الاشيا الستة بعد التعليل بقي على ما كان قبله **قوله** مثال الاول اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات اي في جميع الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم اثنان ذوا عدل منكم واستشهدوا عليهن اربعة منكم وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روي ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السما افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط وروى ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني في سننه ان النبي عليه السلم ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبي المشي وابطا الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي عليه السلم ابتاعه حتى زاد بعضهم في السوم على ثمن الفرس فقال للنبي عليه السلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال النبي عليه السلم حين سمع من الاعرابي ذلك اوليس قد ابتعته منك فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي عليه السلام بل ابتعته منك فطفق الناس يلوذون بالنبي والاعرابي وهما يتراجعان فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للاعرابي ويلك ان النبي لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع لمراجعتهما وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بعتك فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي عليه السلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي عليه السلام شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين **وقوله** ولكنه ثبت كرامة له اشارة الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة رضي الله عنه ثبت بطريق الكرامة ومن توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال شي لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا على ما مر لانه حينئذ ابطال للنص بالقياس **قال** شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلم بناء على قوله لجوازه لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلم في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلم بذلك اولى **وحل** لرسول الله عليه السلم تسع نسوة كرامة له لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم خص رسول الله عليه السلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا تزوج امراتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول عليه السلام كرامة له فلم يجز تعليله اي تعليل حل التسع الثابت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج

وكذلك ثبت بالنص لان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله عليه السلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل وقال الشافعي لما جاز نكاح النبي عليه السلم بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص بسلامتها له بغير عوض بدليل اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه امهاتهم وقال حرجا علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا ما يعد كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد بطل التعليل في حديث كرامة مر تقريره

النكاح لرسول الله عليه السلم بلفظة

290

تسع نسوة لغير الرسول عليه السلم اعتبارا به فانه اسوة لامته فيما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا **قوله** وكذلك اي وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص ثبت بالنص وهو قوله عليه السلم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي ليس في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الحمل ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا اي مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الحمل لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقيين وجوز السلم في الدين اي جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو قوله عليه السلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت اي السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضي اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل من دخل داري فليدخل غاض البصر ومن كلمني فليتكلم بالصواب كان موجبه حرمة الدخول والتكلم الا بصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول شهادة المنفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلم فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لكونه ابعد من الغرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع لان التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص **فان قيل** قد عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فيجب ان تعدوه الى السلم الحال ايضا **قلنا** لا نسلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته فان قوله عليه السلم في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى ثم فرع الشافعي على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال وقد ثبت اختصاص رسول الله عليه السلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة مصدر مؤكد كوعد الله ونظيرها العافية والكاذبة والخاطئة اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره **وقلنا** لا نسلم ان المراد من الخلوص ذلك بل المراد اختصاصه عليه السلم بسلامتها له بغير عوض اي مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اي مهورهن وساق الكلام الى ان قال وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال في سياق الآية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي فرضنا عليهم واحللنا لك بغير مهر وقال لكيلا يكون عليك حرج اللام متعلقة بقوله تعالى خالصة لك اي خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم او المراد اختصاصه عليه السلم بان لا تحل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا لك من النساء خلوصا حتى لا تحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتاذى بان يكون الغير شريكا له في فراشه من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى وازواجه امهاتهم وهذا اي الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما مما يعد كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا لان

الاستعارة لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او ولفظة في اي لفظة اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائد ولو قيل واختصاصه بان لا يحل او فصل وفي ان لا يحل لاحد بعده لكان احسن **قوله** وكذلك ثبت للمنافع اي وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصاً به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة اي في جميع انواعها صحيحها وفاسدها بالنص مثل قوله تعالى فآتوهن اجورهن في حق الاظآر وقوله تعالى اخباراً على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وقوله عليه السلم ثلاثة انا خصمهم من استاجر اجيراً فلم يعطه اجره الحديث مخالفاً للقياس المعقول لما ذكرنا ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز وانه يتحقق في الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلاً من ان يكون محرزة وبعدما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضاً لان التقوم عبارة عن اعتدال المعادلة يقال يقوم هذا الثوب كذا من الدراهم اي تعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبقى ولا تقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما كما لا يمكن صوغ الآلة ثبت تقومها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصاً به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثالث لكونه معدولاً به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تناسباً وانما جاز ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اورده ههنا **قوله** ومثال الثالث من الشروط وهو ان لا يكون الاصل معدولاً به عن القياس ان اكل الناسي اي حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يضاده والاكل يضاد الصوم لانه ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسياً لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسياً يضمن كما لو اتلفه ذاكراً ولو ترك ركناً من الصلوة ناسياً يفسد صلوته كما لو تركه ذاكراً فثبت انه لا تاثير للنسيان في اعدام الموجود وايجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد ثبت بالنص وهو قوله عليه السلم للاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النص زعم الشافعي ان قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل يقتضي بعمومه ان يفسد صوم الناسي لان الامساك المامور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلم الفطر مما دخل يقتضي ذلك الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا والمخصوص بالنص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطي والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه فقال الشيخ ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلاً في العموم ثم خرج بالمخصص وفي تعليل النبي عليه السلم فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلاً فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركاً للكف بل هو كاف كما كان فلم يكن هذا تخصيصاً

بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصاً به من النص رداً لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسي مخصوصاً بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة فلم يصح الحاق غيره به فقال هذا ليس من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياساً ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسياً بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولاً به عن القياس واذا كان كذلك لم يصح التعليل اي تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول عن القياس فيصير التعليل بالنص اي يصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له اي وضع الحكم له لانه انما وضع معدولاً به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه فلو علل وعدي الى محل آخر يكون التعليل لضد ما وضع الحكم له اذ التعدي ضد الاقتصار او الضمير في وضع للقياس اي يصير التعليل حال كونه معدولاً به عن القياس لضد ما وضع القياس له لان القياس يقتضي ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الحالة الصوم كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضد ما وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقائه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص الناسخ له **فان قيل** هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفاً للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسي باعتبار صيرورة الاكل معدوماً لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به المخطي والمكره وغيرهما **قلنا** قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفاً للقياس من كل وجه ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق المخطي والمكره به لما سيأتي بيانه **قوله** وقد ثبت هذا الحكم جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفاً للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها وارداً في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ايضاً ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلفا فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو باطل **ولا يقال** ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت **لانا نقول** ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا فيجوز ان يظهر التفاوت بينها فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة ونظيرهما الاغتسال والتوضي فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو آخر وفي التوضي لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفرداً عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجلين ببلل اليد ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان يعني من سمع قوله عليه السلم تم على صومك من اهل اللسان فقيهاً كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسياً للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمته ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق

وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلا يحمل التعليل وكذلك حدث الاعراء الذي مال الى رسول الله كلا انت وعيالك وهذا معدول به عن القياس لان الكفارة ما تكون مما
يتبع عليه بدنا او مالا لا مما يعود له فكان الاعراء مخصوصا بالنص فلم يحمل التعليل واما المستحسنات فيها ما يثبت بعارض خفي لا معدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا من كلامه

اي بدلالة الدم او عن ولد الاعراء

سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضا لوقت كل صلوة كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا على ما مر اي في باب الوقوف على احكام النظم **قوله** وكذلك ترك التسمية اي وكالاكل ناسيا ترك التسمية على الذبح ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس فان القياس يابى حله لعدم شرط اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبائح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط المعدوم كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود في النكاح ناسيا فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسي قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فبقيت الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تحقق الاعراض والترك ولا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يرفعها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة ولو قيل له لا تاكل لا يحل ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبوت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناسي انه يحل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعمد لم يحل كذا في الاسرار **قوله** واما المستحسنات جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذ الاستحسان لا يذكر الا في مخالفة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس فقال من المستحسنات ما ثبت معدولا به عن القياس كما قلتم ومنها ما ثبت بدليل خفي اي بنوع من القياس الا انه خفي لا انه معدول به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره **قوله** واما الاصل اذا عارضه اصول يعني اذا ثبت حكم بنص وهو معقول الا انه تعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اي مخالفا له حتى جاز تعليله والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتاخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي رح وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس وحكي عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علته منصوصة مثل ما روي انه عليه السلام علل في سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة بمنزلة النص بوجوب القياس او كانت الامة مجتمعة على تعليله لان الاجماع كالنص او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا للبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قيس عليه الاجارة وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس منافيا لما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرع وجدت فيه تلك العلة يصير

كالمنصوص

لان التعليل لا يقتضي عدم سائر الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فما علم بعلل الاصل فيها
وانما انها وهذا الشرط واحد نتيجة وجملة تعليلا من ذلك لم يكن الحكم المعلول شرعيا لا لغويا من كلامه

كالمنصوص عليه ويصير كان النبي عليه السلام امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل بجنب العمل فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا القياس الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن واما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه اخر وليس ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويمنعه لانه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمنع الحكم ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمتنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس يخصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم تكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه غير معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوي القياسان لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته غير معلوم وكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة لان التعليل لا يقتضي عددا في الاصول اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى يعلل ويعدى حكمها الى الفرع ولكنه اي العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اي يمكن ان يرجح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط من اصل واحد على مثال ما قلنا اي في باب المعارضة في عدد الرواة فان الاصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به يعلل بمنزلة الحديث وفي رواية الاخبار تدفع الترجيح بكثرة الرواة ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى **قوله** من ذلك اي مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اي الحكم الذي يعلل الاصل لتعديته الى محل اخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي

والقاضي واصحابنا في ٥

البا قلانی لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس في الاسامى واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك يسمى خمرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم راينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القران والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسامى غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات فاذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة قال الغزالي رحمه الله ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليه بان لغتهم هذا وقد راينا هم يضعون الاسم لمعاني فيخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادمي المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذي يقر فيه المايعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز او الحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا فان قيل سلمنا انه لا يجوز اثبات الاسامى لغة بالقياس ولكنا نثبت الاسماء الشرعية بان الشريعة لما وضعت اسماء لمعان مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم يحرم بالاية وثبت اسم الزنا للواطة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا القياس قلنا الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة يكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والراى لا يعرفه الا القايس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على انه وحده كان كذا قاله شمس الائمة وتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية وتبين ايضا ان الاقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق قوله ولهذا قلنا اي لاشتراط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علل اي اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول

انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في النكاح لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا او يقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحد منها مزيلة للملك كان اي التعليل باطلا لان الاستعارة ثابتة اي نوع من اللغة لا تنال الا بالتامل في معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز والحقيقة لا تعرف الا بالسماع والمجاز لا يعرف الا بالتامل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو التعدية في حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا وكذلك اي ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة واستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقه التامل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل لشرط التمليك في الطعام اي التعليل لاثبات اشتراط التمليك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل اي يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطعام فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام النظم فاما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اي للملبوس وهو الثوب لا لمنافع اللباس وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التمليك فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى موجود فيثبت لها اسم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله تعالى الزانية والزاني الاية واسم الخمر لسائر الاشربة يعني المسكرة بان يقال سمي الخمر خمرا لانها تخامر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه فيدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيحد بشرب القليل والكثير منها كالخمر واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله تعالى والسارق والسارقة الاية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه الاسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس قوله والرابع من هذه الجملة التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اي تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا حتى ان خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين وقال الشافعي رحمه الله هو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصله

هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة
الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة
الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين مثل القاضي الامام ابي زيد
ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار
وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله
وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الراي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج
التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تعلق به الايجاب اي اثبات
الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم تتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة ثبت به الحكم خاصا كان او
عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي تعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من
التاثير او الاخالة او المناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي تقتصر على المنصوص كما تتحقق في الوصف
الذي يتعدى من المنصوص الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا تثبت الحجر عن التعليل
به الا لمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما
يخرجه من ان يكون حجة كالنص ولم يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها
موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي
متوقف على الصحة بالاجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك الفريق الاول بان دليل
الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل
لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الا غلبة الظن بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل
في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلانه قطع الحكم وهو ايجاب
العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل
فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية
الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم في
الاصل كما في الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن
التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في
الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المنصوص
عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل ولان العلة
انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة واذا كان كذلك كان التعليل
مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم في المنصوص
عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة
كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان
مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة
في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان يجعل علة فيما لم يجعلها
الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع

في ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة
حكمه بحال واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا
الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف
اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان الوقف بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في
الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان
الشارع لما نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه ولم يلزم منه تغيير حكم
النص بالراي اذ انما يكون الحكم مضافا الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة واما ما ذكروا من لزوم المناقضة
فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة
ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك لان الشريك فوقه
ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا
محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا
في مختصر التقويم ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة
في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون
تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد اخرى احدها
اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد
ما عرف اختصاص النص به وثانيتها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع في
المسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة
التعبد وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية
بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح ونحو ذلك من
الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته
الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على ما
كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه
كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان
يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى
الاعتبار المامور به من غير المتعدي فثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع
بيننا وبينهم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم
الحكم في غير المنصوص لجواز ان يكون ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان
الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة
بهذا التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا في فروع العمل بالادلة
لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلا نسلم
ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة
وظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة

ومن هذه الجملة ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان شرط التعليل التعدية لا غير فاما التغيير فلما لو كان التعليل مغيرا كان باطلا ومن ذلك ابطال السلم الحال باطل لان شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بعد الاجل وتغيير تعليل الشرط الاصلي الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه

وكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية لو وجد تثبت انه ليس فيها فائدة وكان وجودها وعدمها سواء له
واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الاخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر فلا يكون دورا قوله ومن هذه الجملة اى مما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير اى يشترط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغيير في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لا في كونه قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقويم وهذا فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر القايسين غيروا حكم النص ولم تعدوه الى فرعه بعينه ومن ذلك اى مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييرا في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغيير وبيانه ان الشافعي لو جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل فكان اشتراطه زيادة عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد وتحقيقه انه شرع رخصة ومعنى الرخص فيه من وجهين احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع وارائته للمشترى دفعا للحرج الذى يلحق البائع باحضاره مكان العقد او بتاخر العقد الى حضور المبيع والثاني دفع حاجة الافلاس والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوى ورخص في السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند يدل على الحضور لا على الملك ولان من له اكرار من حنطة لو باع الحنطة سلما يجوز اذا كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التراضي حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الاحضار والتراضي مؤجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين مشروعا وقلنا السلم الحال باطل لان الشرع ورد بجواز المؤجل وتعليله لتعدية حكمه الى الحال غير ممكن لتاديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجماع حتى لو باع الميتة او باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع الخمر او باع الابق او المغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم بالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لا له فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته او بمجيء اوانه فجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان

يكون

واذا كان النص باطلا للشرط وكانت رخصة تعلق لم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير ومن ذلك قولهم في الخاطى والمكره لو فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسى

يكون مؤجلا فان الاجل لما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لا لعينه بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصلي في البيع فتبين انه هلع رخصة نقل للشرط الاصلي الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة الى القدرة على الاداء بعده اما بالكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر واذا كان النص اى النص المرخص ناقلا اى للشرط الاصلي وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاجل مقامها لم يستقم التعليل للاسقاط اللام للعاقبة اى لم يجز تعليله على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط اصلا والابطال اى ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم تكن هذه تعدية حكم النص بل يكون ابطالا له واثباتا لحكم اخر في الفرع لم يتناوله النص الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز الى التيمم لم يجز تعليله على وجه يؤدى الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته ينقلب السلم حالا من غير ان يثبت به العدم لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها في وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد واما عدم فساد العقد بسقوط الاجل فلان العقد اذا صح لوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض انه اشبه الطريقة الردية واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذا لزمه حالا عقيب العقد لا بد من ان يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه التسليم عقيبه واذا احضر فاى فرق بين ان يعقد سلما او عينا واى تفاوت في حق المشترى بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضاره عقيب العقد فوضح ان الرخصة لم تثبت عليه بكون المنهى عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا له قد رآه المشترى واشار الى مكانه او بينه صح وبيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز فثبت ان المراد من النهى بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس بحضرته وان الرخصة في قوله ورخص في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو منفى بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس واما قوله لو باع ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجديه نفعا لان اقدامه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدما في حق جواز التيمم ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعجز عن البيع الرابح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الرخص قوله ومن ذلك قولهم اى ومن التعليل الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطى والمكره يعنى في الافطار بان تمضمض ذاكرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء في حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسى فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشىء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل ولان لا يكون فعل الخاطى فطرا مع

انه لم تفسد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان تاما حتى ينقل فعل
المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق
للآكل فعل وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث يفسد صومه عند بعض اصحاب
الشافعي وان لم تفسد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظور منهي عنها في حالة الصوم فما تولد منها كان
مضمونا عليه كمن حفر بئرا في الطريق يضمن ما تولد منه من تلف مال او انسان قال الشيخ وهذا تعليل
باطل وبين فساده من وجهين احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيا ليس لعدم الفعل
فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم الفعل الى تفويته اثر في وجوده لان العدم
ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا في الوجود الا ترى ان من تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع فسد
صومه لفوات ركنه وان لم يوجد منه قصد الى الفطر فان الفعل كما ينعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل
اليوم فان من اغمي عليه قبل غروب وبقي كذلك الى اخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى
ترك الصوم وان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم بشهر رمضان ولم ياكل شيئا لم يكن صائما والقصد الى
تفويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن
له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص
وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره على ما قلنا اي في
بيان اشتراط الشرط الرابع وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني تخرج
فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه وهو انا ان سلمنا ان نص الناسي معلول فالحاق الخاطئ
والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان
النسيان امر جبلي عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوبا
الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر
منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ والاكراه فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتثبت
والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل مع انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعديه الحكم
من الناسي اليهما يكون تغييرا لان النص لما اوجب الحكم في المنصوص لمعنى فاثباته في الفرع بمعنى اخر لا
يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت بلا علة
فكان غيره الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض
حتى لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البرء ولم يجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة
صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكذا ههنا واما قيل يقول من وجه لان فعل
العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد
كسبا فلهذا قال من وجه فتبين بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق المفسد صاحب الحق والثابت في الفرع
عدم ضمان حق المفسد غير صاحب الحق بعذر له مدفع فكان تغييرا لا محالة قوله ومن ذلك اي ومما غير حكم الاصل
في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي
في المعيار بقوله الا سواء بسواء وقد ابتد الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاحة والسفرجلة والحفنة غير
متناه فكان خلاف ما ابتد الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة
غير الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليلا باطلا ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق

بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة
كيلا لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكتنز اذ تنتفخ الحنطة به وبالطحن
تتفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مسويا ومنهيا للحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية فيجوز
ان تثبت الحرمة المتناهية ثم سقط النهاية بصنع العباد فيبقى غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية ابتداء
الشرع وما انتهى الشارع الا متناهية كما في الطريقة البرغرية وكلامهم لم تقولوا نحن ما ابتنا الحرمة بالتعليل
بل بعموم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام على ما مر بيانه والتعليل بالطعم لقصر الحكم على
المنصوص كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد
لكن ذلك لا يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة
هذا الفصل قوله ومن ذلك اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفينا في تعيين النقود الى اخره
الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة لا يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي
واصحابه تتعين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او استحقت لا ينفسخ العقد عندنا
وعندهم ينفسخ ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطي البائع مثلها قدرا وصفة له ذلك وعندهم ليس له ذلك
ولو مات المشتري مفلسا كان البائع اسوة للغرماء فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره فعللوا
فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع
اما الاهلية فظاهر لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع
واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان ليمكن الاشارة اليه والنقد بهذه المثابة
فكان محلا للتعيين ولهذا يتعين في الودائع والغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب ان يحبس الدراهم المودعة
او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك وكذا يتعين في الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع في عينها لا في مثلها
ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله
ولو لم يتعين لحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل للتعيين واما كونه
مفيدا ففي حق البائع والمشتري جميعا اما في حق البائع فلانه يملك العين والملك في العين اكمل منه في الدين
ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله على الناس ديون لا يحنث في يمينه ولانه
اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه وربما يكون
ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما لا يرغب في غيره واما في حق المشتري فلان ذمته لا تصير مشغولة بالدين
ولا يطالب بشيء اذا هلكت الدراهم في يده ولهذا الطريق يتعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري
بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة واذا ثبت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع واما قيد بكونه
مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية والمحلية لعدم الفائدة
فان من اشترى عبدا بعينه من نفسه لا يصح لعدم الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح
ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولو لم يدخل كان بيعا
بالحصة ابتداء قالوا ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع ما
شرع لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير او لاثبات الملك فيها وذلك يقتضي ان يكون محل
الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعاوضة وكانت العينية فيه اصلا والانتقال الى الدين رخصة
كما في جانب المبيع قوله هذا اي التعليل الذي ذكروه تغيير لحكم الاصل اي للحكم الاصلي في الفرع فيكون باطلا

وذلك لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع متعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد الا في موضع الرخصة وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معًا اي حكم البيع في جانب الثمن انه يوجب الثمن به في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لان الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصلي في جانب الثمن بوجوه ثلاثة فقال ودلالة ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة يعني انها تثبت دينا في الذمة مع القدرة على العين فان من اشترى شيئا بدراهم غير عينها وفي يده او كيسه او من يده دراهم موضوعة صح البيع وثبت الثمن في الذمة فلولم يكن ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر كيظهر لنا جهة فساده من جوازه كما فعل في جانب المبيع بان نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن في الذمة حكم اصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم او لم يكن واندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يثبت دينا في الذمة بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حنطة لو باع حنطة سلما يجوز ثم لم يدل ذلك على انه حكم اصلي فكذا ههنا لان النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الانسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس بامر اصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرا كما مر بيانه وههنا لم يرد نهي عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلي وقوله ودلالة جواز الاستبدال بها اي بالاثمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي لا ضروري اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال في المبيع العين الا ترى ان العينية لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للمسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وصح بعد هلاك راس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وصح بعد هلاك المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اشير في الاسرار بهذا عرف ان قوله وهي دون اي حال كونها دينا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض وقوله ودلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصالة دينية الثمن يعني لو كانت العينية اصلا في الثمن لكان بالنقل الى الدين ضرب غرور فيه لا محالة فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرور الدينية في المسلم فيه بقبض راس المال في المجلس وشاكان اوعينا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعني لما ثبت ان الحكم الاصلي في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع وصار محلا لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط فكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا وهذا اي الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار حكم العقد ما يجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده ليحله حكمه ثم

وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكانا في طرفي نقيض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا بعد موجبه بدا الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما فان قيل ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لا نسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا في حال التعيين كما في المكيلات والموزونات والنقره فانها تثبت في الذمة ثمنا ثم اذا عينت صح التعيين قلنا لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم لا يجوز ان تكون العينية معها اصلا لان التعيين انفى للغرر من الدين والملك في العين اكمل منه في الدين فكيف يكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم تكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخيص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به غيره كالدراهم والدنانير فانها قيم انفسها في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالاثمان ولا يقع التقويم بها في الاتلاف كالاعيان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوّم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوّم بالدراهم والدنانير فقيل اذا عقد العقد بها في الذمة كما يعقد بالدراهم تثبت اثمانا لشبهها بالاثمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع تثبت سلعا لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصلي فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان مغيرا للموجب الاصلي في هذا العقد لم يكن ملاقيا محله واما تعيينها في الودائع والهبة والغصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجبه فان الغصب او الايداع او الهبة لا يرد قط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تمليكه من غير من عليه فكانت العينية شرطا لتحقق هذه التصرفات واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبله بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو بقيت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به وكذا في مسئلة الشراء بالدراهم المغصوبة لا يستحق تلك الدراهم حتى لو اخذها المغصوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فيمكن فيه شبهة الخبث فلم يحل له تناوله واما ما ذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد واما يطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكمل من العين وبالتعيين ينتقص فانه اذا استحق المعين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا الايجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لا لاجل المشتري لا لاجل البائع اذ المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك بالثمن فاوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصلي الذي في الثمن به وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما

ههنا باعتبار مجرد حصول التغيير بالتعليل في الفرع ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغيير حكم
الاصل وهو السلم في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام
السلم عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه ولا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند
العقد فيكون تغييرا ويؤيد ما ذكر شمس الائمة في اخر هذا المسلك تنبيه بهذا انه ليس في هذا التعليل
تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم اخر في الفرع فاما في المثال الثاني فلا تغيير لحكم الاصل في الفرع
كما قيل والله اعلم مثل الاطلاق في المقيد فانه تغيير حتى لو قيل في كفارة القتل بحرية تكفير فلم يكن
الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للتقييد الى الاطلاق فكذا
عكسه هذا اى جميع ما ذكرنا من الامثلة **قوله** ونظيره ظهار الذمي ظهار الذمي باطل عندنا وعند
الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل
الاطعام والاعتاق وبانه لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال
وظهاره صحيح ولئن لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة
رحمه الله ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم تعتبره في حق الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل
للكفارة فلو صح ظهاره ثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه
ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيه معنى العبادة حتى يتادى
بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا يتادى الا بنية العبادة ويفتى بها ولا يقام عليه كرها والكافر ليس
باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل العبادة الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى
وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار فصار اى تصحيح ظهاره او التعليل لصحة ظهاره
او معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي لو انه قال تصحيحه بالتعليل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية
اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في
الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة **قوله** ومن ذلك اى ومما تضمنه الشرط الثالث ما قلنا اى قولنا
الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل في الوصف الذي تعلق به الحكم لا في جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في
المنصوص عليه فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدية يعني لا يصح التعدي لانه
من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر وذلك اى خلاف الفرع الاصل مثل ما قلنا في تعدية الحكم اى تعديته
الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي في الفطر اى في الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة في لبيان محل
النسيان لا صلة له كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين الى الخاطئ والمكره بعد في الفطران ذلك متعلق
بقلنا اى قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسي بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصي عن العهدة
لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ في
القتل وكذا عذر المكره لانه حدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على
الفطر بالاكراه فصار تعديته اى صار التعدية من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسي اى

نظير الاصل وعدى حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي لو ما ثبت في التيمم من اشتراط النية الى الوضوء
فقال انه طهارة فلا تتادى الا بالنية كالتيمم وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء نظير الاصل وهو التيمم
في افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار
مطهرا شرعا في حالة الضرورة بالنية وهذا اى الوضوء تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو
تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم مساواتهما في المعنى الذي تعلق
الحكم به كما في افتقار اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق سد الرمق لا يدل
على افتقار اباحة الذكية الى ذلك لعدم مساواتهما في المعنى الموجب له ثم ذكر الشيخ ما يرد علينا نقضا فقال
وقال الشافعي انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال وهو الوطء بالنكاح او بملك اليمين الى الوطء الحرام
وهو الزنا ولا شك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث يلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله تعالى
علينا بهذه الحرمة بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وليس بنظيره اى ليس الوطء الحرام
نظير الحلال في اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الاكرام والاحسان
واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة واجاب بقوله فقلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام
بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من
الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فتحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا
واباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة
في حق الولد وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وخلق منهما الولد ونسب
الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام
بالبعضية فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء
ابيه حقيقة وهو معنى قوله كانهما صارا شخصا واحدا بعد في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوج
خف مما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد
بواسطته تعدت الحرمات في حقه اليهما فيصير آباء الواطئ وابناؤه في الحرمة بمنزلة اباء الموطوءة وابنائها
وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطئ وبناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت بالولد وهو الحرمة
المذكورة الى سببه وهو الوطء لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه ولا يدرى ان الولد خلق
من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر
وايجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص به فصار اى الوطء عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل
وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيصه اى تخصيص الوطء الحلال باثبات هذا الحكم
باعتبار معنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطء الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا
اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة ولا لصفة
الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطء باى صفة كان وولد الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة
ولا يقال الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطء الحلال دون الحرام لان الولد
لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه **لانا نقول** ان
لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة
من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدي الحرمة على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا

وعدى حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظير له لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل وقال الشافعي انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام للزنا الواطئ ليس باصل في التحريم حلالا
كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما ظهر من المائين تعدى اليهما الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كاباءها وابنائها وامهاتها وبناتها
مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطء فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه بمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم بمعنى في نفسه وهو الحرمة
منار الاصول

وصار هذا اصلا ... لباب الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا اصلا فيثبت بشروط الاصل وكان هذا الاصل مجمعا عليه في الزنا سار الى بنيت على الاحتياط فاما النسب فانه بني على مثله من الاحتياط ... عند الاشتباه ولا يلزم على هذا الرجل الزوجة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة وكونهم لان التعليل لا يعارض تغيير الاصول وهو امتداد التحريم   من كاتب

واثباتا لئلا يثبت في جانب المراة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة
عدم الفصل كذا قيل وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا
في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب
الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك
فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء
تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة كسببية البيع
للملك فيثبت بشروط الاصل اي يثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي يثبت بها الاصل وهي
وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان
في التبع لما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضؤ خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه قال
شمس الائمة اما لا يثبت الملك بالغصب حكما له كما يوجبه البيع وانما يثبت الملك للضمان الذي هو حكم الغصب ‹شرطا›
الغصب وذلك الضمان مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضي ان يكون شرطه مشروعا وقوله
وكان هذا الاصل الى اخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطء الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة
وما اقمتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم يثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته
كما يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق
عليه بما بني عليه على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطء في اثبات حرمة المصاهرة
واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن
لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة
في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فيثبت به شبهة وجوب المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل
الاحتياط فاما النسب فما بني على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال ادعوهم لابائهم والنبي عليه السلام قطع
النسب عن الزاني بقوله وللعاهر الحجر فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط فوجب قطعه اي قطع
النسب عن الواطي عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المراة ربما يزني بها اكثر من واحد من الرجال وربما
كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطء في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل
وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته الا بالفراش لهذه الحكمة الا ترى انه
لا يثبت بالوطء الحلال وهو الوطء بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا
ان الواطي والموطوءة يصيران بمنزلة شخص واحد بواسطة الولد وتتعدى الحرمات من كل جانب الى الاخر
حتى صار اباؤه وابناؤه كابائها وابنائها وعلى العكس ان هذه الحرمة اي الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل
والمراة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخو الواطي كاخي المراة ولا اخت المراة كاخته في الحرمة
ونحوهم كالاعمام والعمات والاخوال والخالات لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم
يعني اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد بالحرمة في الاصل
مقتصرا على الاباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة في الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات
ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل
او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم تثبت في الاصل موقتة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين وقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها الحديث فلو ثبت بالوطء الحرام لصارت موبدة في الفرع اذ

وهذا مما يكثر امثلته ولا يحصى ومن ذلك قولنا ولا نعرفه للاصل التعدية ... لان النص ... وهو باطل والتعدية توافقه النص ... الكلام للاصل النص ... التعليل
ومسائل ذكر قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في كفارة ... ومثل شرط التمليك في طعام الكفارة ... وشرط الايمان في كفارة اليمين
والظهار هذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير بالقيد   من كاتب

٤-٤

لا نكاح ههنا سوقت الحرمة به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول
الى احكامها بوجه والاول اوجه وهذا اي التعدي الى ما ليس بنظير للاصل مما يكثر امثلته كتعديه
ايجاب الكفارة من جماع الاهل في رمضان الى جماع الميتة والبهيمة وتعديه ايجاب الحد من الزنا الى
اللواطة بالتعليل وتعديه ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ بعلة المخامرة لان البهيمة والميتة
ليست مثل المنصوص عليه في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت الكفارة به وكذا اللواطة ليست مثل الزنا
في الحاجة الى الزاجر لما مر وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله
الى كثيره بخلاف الخمر قوله ولا نص فيه التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا
سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من
المتاخرين وعند الشافعي رح ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير
ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان موكدا لموجبه
وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا فيكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان
فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان لكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه وكنا نقول
التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم
لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلول الى العلة وان كان مخالفا له
فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو
باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته
النص وبعد الزيادة يصير بعضه ومن بيننا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالراي واختار مشايخ سمرقند رحمهم الله على
ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو لا شبهة
لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن
تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد
وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة
والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك يوضحه ان الحديث الغريب
يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا التاكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على
موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لعدم التاكيد لان
التاكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم به والتاكيد للشيء انما يحصل بما يستفاد من
غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان معنى التاكيد ههنا انه لولا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة
لولا النص لا يثبت الحكم بها اصلا لانها مستفادة من النص فينعدم بعدمه لا محالة فثبت ان التعليل بعلة
قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه ومثال ذلك اي مثال تعدي الحكم الى ما فيه نص على وجه
يوجب ابطاله او تغييره قول الشافعي رح في كفارة القتل واليمين الغموس اي ايجابه الكفارة فيهما
وهو قوله اعتبارا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك كامل
في العمد والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلم خمس من الكبائر لا
كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق ‹مبطلا› وكذا قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم

‹في الهامش:› ... فلا يجوز للادنى ... ٢

‹في الهامش:› فان قيل ... ان ادعى ... الاجتهاد ... عن ... الا ... استعماله ... التمسك بالمعقول ... عند ... النص ... ولا ... بطلانه   ق س

يقتضي ان يكون جميع كل جزائه فايجاب الكفارة معه كان زيادة على النص بالراي وشرط الايمان في مصرف
الصدقات شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا
بمصرف الزكوة فان الايمان شرط فيه بالاجماع وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة
بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم الاية يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له واما
شرط الايمان في مصرف الزكوة فبالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ
رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد
الى فقرائهم ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات فان الشافعي رحمه الله شرط التمليك فيه اعتبارا
بالكسوة وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه يكون تقييدا
للنص الوارد فيه بالتعليل فيكون باطلا وشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار اي اشتراط صفة الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو
قوله تعالى او تحرير رقبة من قبل ان يتماسا يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة فتقييدها
بالمؤمنة يكون تغييرا لموجب هذا النص بالراي فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد هذا اي ما
ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اي اكثره تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفي اليمين الغموس
تعدية الى ما فيه نص بالابطال قوله واما الشرط الرابع اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص
اي النص المعلل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالراي باطل سواء حصل
التغيير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالامثلة المذكورة في قوله
ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه في الفروع والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير ويجوز ان
يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه باطل بالراي كما ان تغيير حكم نص الاصل في الفرع باطل
على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الربوا فيما لا معيار له وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله
الشافعي على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث ومثاله قوله اي قول الشافعي
في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد
التوبة قياسا على المحدود في ساير الجرائم كالزنا وشرب الخمر وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة
تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل
التابيد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يجعله حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد
يجعله حدا لانه ايلام ظاهر وقد ابطله اي ابطل الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لان الوقت من لا يقبل
بعضه يعني انه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالين فيكون
اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اي الوقت المعين وهو الزمان الذي
قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رد
الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق
فالاولى ما قال شمس الائمة ان القاذف ساقط الشهادة بالنص ابدا على وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل
يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو
ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم ينضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد واثبت الرد

نفس القذف يعني اثبت الشافعي رحمه الله رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار معنى العجز عن الاتيان
بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بساير الجرائم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب
الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان وهو تغيير اي اثبات
الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما
رتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا بمضي مدة فاثبات الرد بدون معنى العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات
الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع من الزنا كالجلد وهو تغيير
لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اذ الفاء تدخل على الاجزية
والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص ثم انه وان زاد النفي في الحقيقة
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لا بالقياس الا ان التغيير كما لا يجوز بالتعليل
لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للكتاب كالقياس فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل الاستطراد
وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفاسق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق
لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد والصبي والولاية حتى انه لا يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج
ابنته في احد قوليه لان الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان
الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره لا الابطال وبعد ما تعين جهة البطلان فيه
لا يبقى التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست
بملائمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل في المقيس عليه
فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم
يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي فالنظير الملائم ما ذكر في شرح المبسوط في باب جزاء الصيد ان الشافعي
رحمه الله الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء
لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى
من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى
من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وما ذكره المصنف في شرح الجامع
الصغير ان اشتراط الخيار فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس
يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رايهم وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تعليل باطل
لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص مع ان هذه المدة صالحة لا
للنظر ودفع الغبن فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة الى النظر وذكر الشيخ في بيوع الجامع
ايضا ان عبدا لو ابق فقال رجل ان عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباع فالبيع باطل لان النهي
عن بيع الآبق وان كان معللا بالعجز عن التسليم الا انا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل
مبطلا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه وذكر
في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل
لا قتضائه عدم الحكم في الملح ثم ذكر الشيخ النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها فقال وقال الشافعي
انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقهية وقعتم فيما ابيتم منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله

مهما لم يعدوا الربوا بعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء لخصيصهم منه القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف المستحقين بقوله انما الصدقات للفقراء والمساكين فعدابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل الثوب النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل منه ر

لا تبيعوا الطعام بالطعام يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعد ما عللتموه بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرًا لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه وهو معنى قوله فخصصتم منها اي من الحنطة اذ المراد من الطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوي فعبارة فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوي والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوي لانه تعالى المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسه حرام كذلك ما لم يتساويا نعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوي انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا في الاسرار ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالها فصار كان الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كالدار المشفوعة للشفيع وانتم ابطلتم اي اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية وهو تغيير لموجب النص لا تعدية لحكمه لان الشاة هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعد التعليل لم يبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل في تعليل الركوع والسجود بعله الخضوع للتعدية الى محل اخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه بيع قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال القياس لابطال الحق عن الصورة الى المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحق من محل الى محل ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المستحقين بفتح الميم وسكونه بقوله اي في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو قيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره لكان احسن اضيفت الصدقات اليهم باللام وهي للتمليك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقا لهم وجعلهم مستحقين للتملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا ويدل عليه قوله عليه السلم ان الله تعالى لم يرض بقسمة الصدقات ملك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة ارقعة فثبت ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوتا اي الحق الواجب مقسوم بينهم وحوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف السبعة وانتم ابطلتم الشركة وحق البقية بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لا تعدية لحكمه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلم مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلم للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلم لتلك المراة ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء مثل الخل وماء الورد عينا

الاقسام

الرقيع ... وذكر ... في الطرف ... [illegible]

والجواب لم يعدوا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص لا بالتعليل لان المستثنى منه انما ثبت على وفق المستثنى فيما استثنى والنفي كما في الجامع لو كان ما في الدار الا زيد فعبدي حر فالمستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منها حال التساوي ولن يثبت اصلا في الاحوال التي الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به منه ر

قوله والجواب ان هذا اي ما زعمت انا غيرنا النص بالتعليل وهم اي شيء ذهب اليه قلبك من غير دليل اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة ان المستثنى منه يعني اذا لم يكن مذكورا انما ثبت على وفق المستثنى فيما استثني من النفي اي من المنفي لان حذف المستثنى منه في النفي جائز بعلمه ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاءني الا زيد لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام ولو اضمر فيه العموم حتى صار كانه قال جاءني القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهول ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجيء جميع الناس عليه سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي كما قال اي محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر كان المستثنى منه بني ادم اي ان كان في الدار احد من بني ادم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امراة يحنث ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العروض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة يحنث ولو كان فيها متاع لم يحنث ولو قال الا متاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الا ثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء اي كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث ولو كان فيها شيء من سواكن البيوت مثل الحية والفارة والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء او هو المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يحمل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع على ما وله ظاهرا للفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل على ما تضمن اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام بهذه الدلالة اي بدلالة استثناء الحال كما في قوله ما تاتيني الا راكبا اي ما تاتيني في شيء من احوال الاتيان الا حالة الركوب وكما في التنزيل ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا ياتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اي لا تدخلوها في الاحوال الا حالة الاذن وهو اي عموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه في الاستثناء ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بالنص بعد حصل تغييرا اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار في التقدير فصار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا بالنص او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير

ن

دل

الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان الفقير ليس بمراد عن هذا الكلام
وتعليلنا بالكلية ايضا على ان الفقير ليس بمحل للرواية فقد لا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت
وباقي الكلام مذكور في فصل الاستثناء قوله واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير تغير بالتعليل
اي ما ابطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليس بحق للفقير واعلم ان لمشايخنا في جواب
هذا السؤال طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة
واما حقه في ماليتها فان النبي عليه السلم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا
توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكني
بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا يرى انه لو ادى واحدا
منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى عن خمسة دراهم
خمسة دنانير على اصل الخصم والثاني واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير
في الزكوة فتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء
الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك في مال
الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا
على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبي عليه السلم بقوله بني الاسلام على خمس
شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا تتادى بدون النية ولا يجوز ان يجب
للعباد بوجه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير
فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل لحق العباد
الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق
العباد بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص
الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود
لهم عند الله تعالى وهو معنى قوله ثم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال
لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا يندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف
الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز الى
يعطي من الجايزة وهي العطية الراتبة بجوايز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من
مال معين له في يده يكون اذنا باستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المأمور ضرورة وكمن اودع
عينا عند اخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا
تبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص فان قيل ما ذكرت من الحاجة الى الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين
ولا قضاء الدين من العين واما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى
انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عن الشاة
لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول اذا ادى عن الشاة اصبح الفقير قابضا حقه من
حيث انها مال فان كانت قيمتها عشرة مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه
يقبضها من حيث انه مال متقوم مطلق لانه هو الموعود ويقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه

فانه

فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا مالا مقيدا
لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا
لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين ساويا ان يقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق
الثاني ليتادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على اخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذي
عليه الحنطة اد الدراهم التي علي بما لي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم
قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم
بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج
الى الاستبدال بمال اخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله
تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا
ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اي اجتمع التغيير
بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل واما التعليل لحكم شرعي هو ثابت على ما كان لما حصل
التغيير وجواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم
يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا يتناول الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا
يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له كما لو
اسكن الفقير داره بنية الزكوة لا يجزيه عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان
العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق
للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا انه لا حق للفقير وان التغيير ان حصل حصل بمقتضى
النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة
لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير
لنعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه اي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان
الشاة تقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعني تقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء
القبض كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال عليه السلام
الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر لاخر ان يهب
لفلان عشرة على انه ضامن فوهب يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده عليه
قربة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الاثام كما قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولماله من الخبث
كما قال عليه السلم ان هذه البياعات يحضرها اللغو والكذب فشوبوها بالصدقة امر بالصدقة ليرتفع الخبث
المتمكن في البياعات بسبب اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن المسبب
وهو المال واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه
في قوله عليه السلم يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم
منها بخمس الخمس ولهذا كانت النار تنزل في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم يكن
ينتفع بها احد واحلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل
للغني اذ لم يكن غافلا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص
ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص

فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله كان اللام في قوله للفقراء للعاقبة اي الفقراء لهم بعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وسائر الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك هنا فكان قول الشافعي تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعباد وهو خطأ عظيم مر كلاو

ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة يحتج علّلنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعد ما قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا ومتى ثبت بالنص هذه الامر فيكون حكم النص فعللناه بالتقوم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم تكن متقومة لم تندفع بها حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت على ما كانت قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما ياخذ الفقير باخذ حقا لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلمت ان الشاة تتادى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا لان القول فرع والتعليل لم يغير الله تعالى فانه منصوص فيما عيّن الله تعالى اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجماع وكذلك بالاجماع يجوز اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انهما غيران قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقا له كما يخرج المسجد والقربان ومن صالحة لحق الفقير لان حق الفقير كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم نتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقا للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله تعالى فيصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفي دراهم على رجل ثم يوفيها غريمه فيكون صالحة لايفاء حق الغريم حين استوفاها لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق الفقير لا انها حق له وانما تصير حقا له بعد ما يصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي فمحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح لا تكون الصلاحية حقا للعباد وانما ثبت لهم الحق بالسبب فيه ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل لتعدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلاجرم لم تقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى لحق الله تعالى في التعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تيسيرا على من وجب عليه تيسره اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف لما قام الدليل انه نهي لاكرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفايته حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا ينفي المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير انما ياخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه تعالى في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعديه الصلاحية اليه بالتعليل

ولو ثبت حق الله تعالى فيه اي في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله واما التعليل لحكم شرعي الى اخره يعني ما بينا ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله ولما ثبت الى اخره بين الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء لحمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام التمليك ولما ابطل الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار الى ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب في الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء على حقيقتها وهي التمليك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اي تصير المؤدى لهم بعاقبته كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان اخذهم موسى عليه السلم لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما ادى عاقبته الى الامرين صار كانهم التقطوه لها ومنه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى التراب ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب صار كان الامرين وقعا لهذين الغرضين وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا تعدوهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران وعمر من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رضي الله عنهم اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة يعني ولئن سلمنا انها للتمليك لا يدل ايضا على ان الصدقة يكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اي اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وذلك اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الايه دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف السبعة او هو دليل اخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى كانت اللام للعاقبة لان للواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لا ان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة وفي هذين الوجهين بعد ولا اعرف وجه عطف لانه على ما نعدم وتبين انا ما ابطلنا حق الستة بالصرف الى صنف واحد لانه لا حق لهم فيها فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة وبيانه ما ذكر القاضي الامام ان الواجب من الزكوة حق اخراج لله الى الله تعالى بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لا حق لاحد فيه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لا يتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بما له على صاحب المال يصير كف الفقير بالاية في حق الزكوة شرطا لتادي حق الله تعالى لا ان يصير مستحقا لما وجب على الغني لعناه واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالاية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لا ان يكون مستحقه ثم انا عللنا فقلنا انما صاروا

واما التكبير فما وجب لعينه بل الواجب تعظيم الله بكل جزو من البدن واللسان منه لانها من تمام البدن فيجب تعظيما منه وكر

مصارف لفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق في ادى الحاجة على مولهم وهو الله تعالى لا بوصف اخر لم يعرف سببا شرعا من الغرم والفقر والرق ونحوها الاترى ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكين وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقراء استحقوا لحاجتهم شاركهم غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا وبين ان التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لا لحق العبد وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما نسخ من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى لا رزقا على الحاجة بل جزاء على حسبته في العمل للفقراء في جباية الصدقات وهذا بخلاف مسئلة الوصية لانا انما الغينا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله علي ان اتصدق بمائة على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق صرفه اليهم بل لثبوت الولاية على الموصي بامره للتصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمى ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما يجب عرف الصدقة في حق الموصي كمن امر بالتصدق بشاة لا يحل له التصدق بعوضها وفيما الزمه الله تعالى يحل له وذلك كوائف الاسرار ولان في اوامر الله تعالى نراعي المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن فائدة ولذلك روعي في امر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله واما التكبير فما وجب لعينه الى اخره الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى الركن في التحريمة عند التكبير عنده فلم يجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان على ثناء على الله تعالى والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بالبدن والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم ما هو ثناء على الله تعالى فعين الشرع التكبير لانه به يحصل الثنا لا لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدا لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة انما بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها ساير الكلمات كالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل لاقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به

انه

٤-٩

والثناء آلة فعلها فصار حكم التعدية بجعل التكبير آلة فعل للثناء ثابتا مطلقا فعديناه الى سائر الالفاظ مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما اوجبنا هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان افعالا تؤدى بالبدن تعظيما بالبدن فاعلا فكذلك اللسان وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه للدرر اي التوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين والماء آلة فاوعدينا حكمه اي ما ثبت بالنص آلة فعدينا حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحا للتطهير هو حكم شرعي وهو ان الماء لا ينجس حالة الاستعمال هو احكم شرعي في المزيل والطاهر اي محل العمل فعديناه الى المائع من كتاب

واما تبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا يجب مقصودة بل لضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسيف للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتصحيح فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة الة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها بقي صالحة بعد التعليل كما كانت وبقي استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الة اخرى وهو كقوله وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر الة يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها لان الركن المستحق صيرورة الجبهة ساجدة بالارض فتصير الجبهة مسجدة حكما لان وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها وهذا كالاجير الوحد لا يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا تتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه تحصيل صفة في المعمول بعمله وعمله آلة مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له بامره ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار له صارت الصفة الحاصلة به له كما لو عمل بنفسه فاستحق الاجر وان تبدلت الالة ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب على اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي ان المقروء من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الاترى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتادى بلغة اخرى ولا بثناء اخر لان الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يقع اعلاما وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم والثناء اله فعلها اي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة تؤنث وبمعنى العضو يونث ولعل الشيخ انث الضمير على تاويل اللسان بالجارحة وذكر بعده في قوله انه فعله على الاصل واشار بقوله ثناء مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي حتى لا يصير شارعا به واما ادعينا هذا اي ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلته قوله وكذلك استعمال الماء اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لكيلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء آلته اي آلة الازالة على تاويل لا سقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرز عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرز عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آلته فاذا عدينا حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير وهو حكم شرعي اي كون الماء آلة للتطهير حكم شرعي ثم فسر صلاحيته للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال يعني انما اردت بكونه آلة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لا انه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله واما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو عدم تنجسه حالة الاستعمال والحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص وهو عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء بملاقاة النجس الى ان تزايل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة فعدينا هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل وبيانه

آلة لا

صالحة

تعدينا حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير

ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لا انه ينقل حكم النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم يزل عين النجاسة عنه واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء في الازالة فيشاركه في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق الازالة كما في الماء ولا يقال الماء مع كونه طهورا يتنجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس لانا نقول لا نسلم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه متى يتنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الا حالة الغسل اذ لا حقيقة للطهورية الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الا يرى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان شيئا في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرار الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين والاثر فيما له اثر وبالثلاث فيما لا اثر له فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان التنجس باول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم يبق بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لا ان ثبتت طهارة بالنص ابتداء قوله ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات ووجه ورود انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به في كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيهما باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل وذلك اي المزال امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا تفسده وكذا احل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع ابتدأه باستعمال الماء الذي لا يبالي بخبثه بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالراي لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل اخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا لان سائر المايعات ليس نظيرا للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته واما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة في الغالب فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الالحاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال المانع عند استعمال المائع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء لانا لا نسلم وجود

المانع من اداء الصلوة في المحل بالاجماع وكما نقول انه لا يصير مزالا باستعمال المائع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع او نقول هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع وظهر اثر طهوريته بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله ولا يلزم يعني على هذا الجواب ان الوضوء صحيح مع هذا اي مع ان المزال عنده غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقولة حتى صار الماء مطهرا ومزيلا له والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فيشترط لطهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم ثم قال القاضي الامام في هذه مسائل كثيرة لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الاله من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام ركن والاله تقوم مقام الاله والله اعلم

باب الركن قوله ركن القياس ما جعل علما على حكم النص ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل تكون متفرعة عليه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة ويجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني ويجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو العلة

وهو جائز لكونه وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصفا عارضا واسما كقول النبي عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم والانفجار صفة عارضة غير لازمة. شرح كاكي

توقف على الثلاثة الباقية وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل
متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاثبات
حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في
الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع مثل ذلك الوصف اذ لو لم يكن لا يمكن اثبات الحكم
في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط
لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط
من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا قال صاحب
الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله **قوله** وهو جائز ان يكون وصفا لازما اي المعنى
الذي جعل علما على حكم يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي فقلنا
يجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في
غير المصوغ بوصف انه ثمن باصل الخلقة وصنع الصنعة لا يبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا
جوهري الاثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا لما تعلق عنده بهذا الوصف بقي الحكم بعدما
صار حليا لبقاء الوصف **فان قيل** الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها
شيء عندي بل لمعنى يحتمل التمن وهو انه للتجارة وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا
سقط هذا الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت السائمة علوفة **قلنا** لا فرق بين قولنا ثمن وبين
قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تصير نصابا لا بما ستعملنا فثبت ان الثمنية التي بها
صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كما في الاسراف والطعم جعله الشافعي
علة للربوا باعتبار ان الطعم ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد
بشرط زائد وهو المماثلة كما في تملك الابضاع بشروط ثم الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين
فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا
لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي عليه السلم علل لانتقاض الطهارة في حق
المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش توضأي وصلي فانما هو اي دم الاستحاضة دم عرق انفجر وهو
اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يشتق عن معنى والانفجار صفة عارضة اذ الدم موجود في العرق وليس
بمنفجر فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض
بهذين الوصفين **فان قيل** لا نسلم ان تعليل النبي عليه السلام كان لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال
او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى
منه فكان التعليل لبيان نفي وجوب الاغتسال عنها او لسقوط الصلوة فان كل واحد منهما بدم الرحم لا بدم العرق
قلنا قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة
حدث فكيف لا يشكل على امراة حديث عهدها بالاسلام على انا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من
المنظوم والمفهوم جميعا فيكون النص دليلا على وجوب الوضوء عن كل دم عرق منفجر اي سائل وبالحال
دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كما في الاسرار ولا يذهب بك
الوهم في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان
التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح وهذا ذكره بعد وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح

وتعليلنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين وهذا حكم. شرح كاكي

411

شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما وهكذا ذكر في التقويم ايضا فقيل
وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما الا ان الشيخ ذكر الواو لان في المثال المذكور لا
بد لانتقاض الطهارة من الامرين وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم
اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان يجعل
علة في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله
وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم العام مقامها وان كان اسم جنس كالرجل
والمراة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح عندي
لان التعليل بالاسامي شبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها بموجب
الاشتقاق لا بنفس الاسم **فان قيل** ما الفرق بين التعليل باسم الدم حيث جاز وبين التعليل باسم
الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه **قلنا** الوجه ان التعليل هناك لتعديه اسم الخمر الى السكر ثم ترتب الحرمة
على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا لتعدية الاسم
فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم
كحرمة الخمر ثبتت باسم الخمر هو علتها حتى لا تتعدى الى المثلث وسبب في قليل الخمر لوجود الاسم وان لم
يسكر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها قال ولكنا نقول ان عنى به انه
تعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم اخر وان عنى به
المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء العنب نيئا ما غلا واشتد فهذا
مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم وعللنا نحن نص الربوا بوصف الكيل
وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات ويكون
جليا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تامل مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة
في الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل القدر والجنس في الاشياء الستة او المراد من الجلي المعنى
القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل
ثبوت حكم البيع برضا المتبايعين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا
بد من ان يكون جليا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او بدلالة الا ثمن
صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به **قوله** ويجوز ان يكون حكما اي يجوز ان يكون ما جعل علما
على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلم علل بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية ومن حكم
وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان
متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة وكذا ان تاخر عنه
لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال
ان يكون هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة
والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة ولان شرط العلة التقدم على المعلول
وتقدم احد الحكمين على الاخر غير معلوم فكان شرط العلية مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية وذهب الجمهور
منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا ان النبي عليه السلم علل بالحكم في حديث الخثعمية حيث قال ارايت
لو كان على ابيك دين والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقال في حديث القبلة للصائم

لان النقض لا يعرف بالنقض والجواب ان الوصف وان كان خفيا م

ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وفي حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وفي اتيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان ياثم فهذا كله تعليل بالحكم ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرّفة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم اخر بان يقول اذا حرّمت كذا فاعلموا اني حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتب احد الحكمين على الاخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا لا نسلم انتقاض العلة على تقدير التقدم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة لثبوت الحكم الاخر ولا نسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التاخر لان العلة بمعنى المعرّف والمتاخر يصلح معرفا للمتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الاخر من غير عكس ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما ياتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليق وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او قدم غايبي فانت حر بعد موتي او قال ان مت من مرضي هذا او من المرض الفلاني فانت حر بعد موتي **قوله** ويجوز ان يكون اي ما جعل علما على حكم النص فردا اي وصفا فردا وهو بلا خلاف ويجوز ان يكون عددا من الاوصاف ومعناه انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل واحد وصف يصلح الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فان كل واحد مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد مستقل في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول على ما عرف في موضعه ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما يثبت به علية الوصف الواحد يثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها من مسالك العلة وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وبعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من تلك الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محال والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى الى اخر ما ذكرتم والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عند رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة ... عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكروه وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان حرمة الربوا النسيئة

متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا والتعليل بالاوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالمحدد من الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف ثم من جوز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة ووجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وفي تعلق المعنى المقتضي بالفاعل يعتبر اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يستقل به الشخص الواحد كما في المعاوضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدرا من العاقل البالغ في المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهي تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها ولما لم تخل هذا من تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد **قوله** ويجوز في النص يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلم انها من الطوافين والطوافات عليكم او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلم كيلا بكيل وزنا بوزن وثابت في المنصوص عليه وهو الاشياء الستة وهذا لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به يعني ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وليس ذلك في النص لان الاعدام صفة العاقد لا في السلم لكنه ثابت به اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص وعلل الشافعي رحمه الله عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلم لا تنكح الامة على الحرة بانه اي نكاح الامة ارقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه الى نكاح الامة مع طول الحرة وليس في النص فان قوله عليه السلم لا تنكح الامة على الحرة لا يدل على هذا المعنى بصريحه ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضي عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان تكون الحركة في محل علة لصيرورة الذات متحركا فكذا في العلل الشرعية وعند مشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا علة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة لتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يخص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم **قوله** واما استوت هذه الوجوه يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون

والما استوى منه الوجوه لان العلة انما توجد صحتها باثرها وذلك لان الوصف الفصلا واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة مرتكاودر

وصفا لازما الى قوله ويخرج غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما نبين وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التاثير لكل واحد منها فمتى ظهر لشيء منها التاثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندوي فيه سواء ولا لمعنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطء الامة ولا لليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تستهل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا تعدى لان جميع الاوصاف لا توجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه وكذا اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة يشتمل على انها مكيلة او مطعومة مقتاتة مدخرة حب جسم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باى وصف شاء من غير دليل لان ادعاءه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع كون الوصف علة بلا دليل وذكر بعض الجدليين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ذكره المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما على الشرع **فان قيل** عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة **قلنا** ومن اين ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها فكان على المعلل اقامة الدليل وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه للسائل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساده يوضحه ان المدعي لو قال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة او قال المدعى عليه للمدعي عجزك عن اقامة البينة دليل على اني محق كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة عن المدعي ولا اليمين عن المدعى عليه فكذا ههنا واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم ان القايس يحتاج الى اقامة الدليل على وجود العلة في الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون الوصف علة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة على القافلة

غرار وضع الابتلاء ت

واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فعامة اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد ومن عقل وقال اهل الفقه من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهو الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بصيرته اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص واتفقوا في صلاحه ملاءمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف رضوان الله عليهم من العلل المنقولة لانهم كانوا يتوقف منهم مرتكاودر

او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ارايت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدله دينه فاقتلوه وكقول الراوي سها رسول الله فسجد زنا ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فانتسابه ولاية الانكاح في الثيب الصغيرة ومثل تقدم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقدم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح وتقدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قولين **فقال** جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتي بيان اقوالهم واختلافهم فيما سمي في الباب الذي يلي هذا الباب **وقال** عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رحمهم الله ويسمون اهل الفقه وهذا اى المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه هو ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا وذلك ان الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة اولا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم من اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنبا عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او بكل وصف لا يصح على ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد وهكذا ذكر في مختصر التقويم في بيان اشتراط الملاءمة **فقال** الملاءمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ منقول عن السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والعمل والا فلا ويوافقه ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على ان الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم وان عمل به قبل التاثير صح فاما قبل الملاءمة فلا يصح العمل كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى ياتي بلفظ اشهد او بما يؤدي بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل حتى يعدل وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف فعلى ما ذكر ههنا لو لم يذكر قوله لا يصح الاداء الا بلفظ خاص لتم التمثيل وعلى ما ذكر في التقويم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل **قوله** واتفقوا اي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف ملاءمته اى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملاءمة وهو المراد من قوله وذلك اي الملاءمة ان يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا **وقال** الغزالي رحمه الله المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر

على م

لانها مزيل العقل الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لاكقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث تقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا تتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج بما يتلقاه عقل غيري بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضي عقله والملائمة بالهمزة الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمني اي لا يوافقني ولا يقال ملاومه بالواو فانها من اللوم وقوله ولكن لا يجب العمل اي بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل بها ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره واخالته يجب العمل فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كما لو قضى القاضي بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله والعدالة عندنا هي الاثر يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما نعني بالاثر اي بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع ولعله انما فسره بما ذكر ردا لما فسره البعض بالدوران وجودا وعدما فان صاحب القواطع روى عن ابي الطيب ان التاثير عنده ان يوجد الحكم لوجود العلة ويعدم لعدمها كالشدة في الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله وفسره الشيخ لوح في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتاثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع اما مدلولا عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اي ثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض الاصوليين ان اعلا انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقر به منكروا القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجص ملحق به فلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجاري المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون التركي والهندي في معناه والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اي جنسه القريب كما يثبت اثر اخوة لاب وام في التقدم في الميراث ويقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير مسلم بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا تعتبر اصلا مما يوهم ان له مدخلا في التاثير والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فانه يؤثر جنسه وهو عذر الجنون والحيض فيه في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم

٤١٤

كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليس عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة وكتعليل القتل بالمثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فان جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد ثم قال ولا خلاف بين القائسين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه فمنهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن قوله وقال بعض اصحاب الشافعي تعدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ايضا ترجي العلة لاشعارها بها ثم العرض على الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة بعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة يتخلف الحكم فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف اخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة وقال صاحب القواطع ناقلا عن ابي الطيب مثال شهادة الاصول قولنا لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها قال وهذا طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطي بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر يعني يوجب الزكوة على الصبي وقوله ما حرم فيه النسا حرم فيه التفرق قبل التقابض قال وامثال هذا يكثر فالاصول يشهد بصحة هذا التعليل وانما يعرض على الاصول قضاء قال شمس الائمة وادنى ما يكفي لذلك اي للعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى ما يكفي لذلك عند اثنان يصح العمل اي بالوصف المخيل لانه بعد اي الوصف بالعرض يصير حجة واما النقض فجرح اي النقض يخرج الوصف بعد صحته بخروجه عن كونه حجة كخروج الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع اي انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم كاقامة الشهود على الايفاء او الابراء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعي ولكن يدفع حكمها وهو الالزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التاثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولكنه ما يعقل اي يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول والاثر صار حجة للعمل كذا ذكر في اصول شمس الائمة والتقويم وغيرهما وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل انه اثره

وهو كالتحري حيث جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر الوقوف على الدليل فكذا ولم لا يعد ذلك احتياطا كلام الشاهد لانه شهد ثم لم يعرض فيه لعدم احد الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يجب قبوله فاذا كان ملائما غير ثابت صار صالحا فاذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الثاني كلفاد اولا فان عامل العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد عدم القدح ان يكون مجروحا فلا بد من العرض على المزكين وهم الاصول مشاورا في ذلك اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لمن المزكين بالاحتمال لا يقبل
منه لاول

واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة وهو كالتحري اي جعل الوصف حجة بشهادة القلب مثل جعل التحري حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة ويؤيده قول النبي عليه السلم لوابصة بن معبد رضي الله عنه ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به ثبت له العدالة ثبت بالاخالة ثم العرض اي عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما له بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين ليعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اي الشاهد يتوهم انه يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره وجه ندم وحدوث زوجية واقامة حد في قذف فاذا لم يكن حاله معلوما[عدم] للقاضي لا تثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه فلا يحتمل مثله اي مثل ما احتمل الشاهد من اعراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملائمة وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا فان سلم عما ينافيه قطعه وتعارضه يكون مطردا في الاصول فيحكم بوجوب العمل به بازدياد وكادة وان ورد عليه نقض فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا في عدالته الا ان يتبين به انه لم يكن عدلا وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد اخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ووجه القول الاخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اي الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية عبر نائب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد او ما هو معناه كان صالحا لان يعمل بشهادته ثم قد يحتمل اي الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا بالفسق فلا بد من العرض اي عرض الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلم في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول عليه السلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان ذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض والمعارضة لا ينقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب العرض عليه اصلان ولا يعتبر وراء ذلك اي وراء الاصلين به وجوب العرض لان التزكية بالاحتمال لا ترد بعد العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكي على بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكي كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان في الرجوع الى جميع المزكين لقطع الاحتمال حرجا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الادنى وهو اصلان قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا اصل اخر هو معارض

منقوض
العلم
لا ان
كان

ووجه قولنا انا احتجنا الى اثبات صحة الاثر ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على حكم النص وما الاثر فانما يعلم بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا تعرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك مما يعرف وصفه بالاثر وكذلك يعرف الصانع انما يعرف بالاثار صنعه وذلك مما يعرف بالعيان والوصف به يحتج عليه على ما نبين لمن سأله في وجه المصير اليه كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له
منه لاول

او ناقض لما يدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم قوله ووجه قولنا وهو ان عدالة الوصف تثبت بالتأثير ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الغلط وما لا نوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا تعرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث ميل الطبع اليها سواء وذلك اي صدق الشاهد مما يعرف وجوده باثره اي اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر ومعناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر اخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع كان قريبا من الاستدلال بالاثر على المؤثر والمؤثر هو الصدق وكذلك اي وكما يعرف صدق الشاهد بما ذكرنا يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في ايات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله تعالى لايات لقوم يعقلون وقوله تعالى ومن اياته ان خلقكم من تراب الى قوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الى اخر الايات وقال علي رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير واستدلالا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذا المصدر يقع حالا يعني نعرف الصانع مستدلين باثار صنعه وذلك اي معرفة الصانع انما نعرف بالوصف والبيان يعني انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يحتج عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد من ان يكون واجدا قديما عالما قادرا حكيما وبين سائر الاوصاف الذي يجب الايمان به لا ان يقول بالاستدلال انه متمكن اي دوجه او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يحتج عليه على هذا الوجه على ما نبين في باب العقل والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى حكم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعني اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يحتج عليه اي بان يبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم على ما نبين اي في هذا الباب واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل ويؤيده ما ذكره الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فمسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا الا ترى ان الشاهد يعرف صدقه لمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصي ترك وذلك غير محسوس ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال واما الخيال الذي اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل بخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن

عرفت م

ولانه باطل لانعلم دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا للزامه او ان الحكم على الظاهر ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يمكنه مثله فيما يدعيه على خصمه لانه لو كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا او ولا ان الشرع لا اعتبار للزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما الوصف على الاصول فلا يقع على انه التعديل للزام الاصول شهود لا مزكون وان تكون كالمزكية وعدد كالاحوال الشاهد ومعاينة وهل يصح التزكية بما لا جرح له ولا موجب له بالشهود فاما فرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فلم يصح للزام الوصف مع كونه ملائما ... ولم يكن علة لانه لا تصح علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة فكان الاحتمال في اصله اولى في الاحتمال المعترض على اصله الامر ان الوصف لا يصح علة مع الدوام فقام الملائمة والجواب عن كلامه ان الاثر معقول وكل محسوس لغة وعيانا او وكل مشروع معقول دلالة على ما بيّنا مرقاة

الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل لا لمطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره ولانه اي الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصلح دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير ما يقهر الغير به الا يرى ان التحري لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل واحد يعمل بتحريه دون صاحبه وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير ولا دليلا شرعيا يصح ان ادام لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع اي معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يجب العمل به لان غاية ان يحمل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا او انه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا وهي معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مزكون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل اقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وكثرة النظائر لا تحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا تظهر به عدالته هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما تحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك واما فرقهم اي فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزكين بخلاف الوصف فانه بعد صلاحه لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لا حتما فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملائمة لا يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فيتمكن في اصله بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في حجج الشرع وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في اصله اي فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرع اياه لم يبق علة اصلا مع صلاحه ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى واحرى الا يرى توضيح لقوله فكان الاحتمال في اصله والجواب عن كلامه اي كلام الخصم وهو ان الاثر معنى له حس ولا تعقل ان الاثر معقول اي معلوم من كل محسوس لغة اي بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون لمن سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر ودعاه فانهدم ... واستمالها لغات وضعت لآثار افعال

واما الطهر ذلك بامثلة ... الطوافين والطوافات عليكم تعليل للطهارة بالطهارة ... والحرج ... والطوف ... المستحاضة انه دم عرق انفجر توضأي لكل صلاة ... بعد انفجار الدم ... الانفجار ... مرقاة

مؤثر وعيانا اي بطريق المعاينة فان اثر الدواء المسهل في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة ومن كل مشروع معقول اي مفهوم دلالة اي بطريق الاستدلال على ما بينا من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن محظور دينه قوله واما نظير ذلك اي كون الاثر معقولا في المشروعات اي معلوما بامثلة نذكرها وذلك اي ظهور الاثر او الامثلة على تاويل المذكور تعليل خبر مبتدأ محذوف اي هذا تعليل للطهارة اي طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة باظهار اثره وهو الضرورة كلا الضميرين راجع الى ما فيه التعليل به اي بالطوف لما يتصل به من الضرورة اي لاتصال الضرورة بالطوف فالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة او لاثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعلة مؤثرة الا يرى ان من اصابته مخمصة فتناول الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه وذكر الشيخ في مختصر التقويم ان قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرورة والحرج وهذا وصف ظهر تاثيره شرعا فان النجاسة سقط حكمها لمكان العجز والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع فحينئذ ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس معه ماء يغسلها يصلي مع النجاسة ولما سقطت النجاسة لمكان الضرورة وكذا الحدث سقط اعتباره عند عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف مؤثر شرعا وعقلا اوجب اي النبي عليه السلام بهذا النص وهو حديث المستحاضة الطهارة بالدم اي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما ومائعا ونحوهما اذ لم يوجد لها اثر في ايجاب الطهارة وعلقه اي ايجاب الطهارة بالانفجار الذي له اثر في الخروج لانه اي لان انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان يبقى معه وجوب الصلوة والتوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضي للحرج ثم اشار الشيخ رحمه الله الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال ولانفجاره اثر وعرض لازم ليس في وسعها رده في امساكه ولهذا ترد المبيعة به فكان له اي للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة قال الشيخ في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش حين سألت عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة وصلي اشارة الى احكام ثلاثة وتعليل لها باوصاف مؤثرة احدها وجوب الصلوة والثاني وجوب الوضوء والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في بنات ادم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بسبب الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد لعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة والثاني انه عليه السلام علل لوجوب الوضوء بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة اذ العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا ان يكون طاهرا والثالث قال توضئي لوقت كل صلوة واشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان

ومثل قوله عليه السلم لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك تعليل بمعنى موثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاء واحد منهما ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد فضربوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضي الله عنهم وقال فيه بقرب احد طرفي القرابة وهذه امور معقولة بآثارها

مر كذلك

لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها فلا يمكنها اداء الصلوة فاوجب التوضؤ في وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لمكان الضرورة وللعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا **قوله** ومثل قوله عليه السلم اي قول النبي عليه السلم لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي عليه السلم في الهرة ذكره فقال وقت زائدة لا حاجة اليها وقوله تعليل خبر مبتدا محذوف اي هذا تعليل بمعنى موثر لان الفطر نقيض الصوم اي ضده ويجوز ان يكون بمعنى الناقض اي الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين وليس في القبلة قضاء شهوة الفرج لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شيء الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة فعلل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم ههنا فكانت وسخا كالماء المستعمل فكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور فهذا بيان تعليل النبي عليه السلم باوصاف موثرة ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها فقال **واختلف اصحاب رسول الله عليه السلم في الجد** يعني مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة رضي الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضي الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد **فضربوا فيه** اي في الجد او فيما اختلفوا فيه بالامثال فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا **وقال** زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر تشعب من واد ثم تشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر **والشعوب** جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه مستعار ههنا لما تشعب من الوادي **والجدول** النهر الصغير **واحتج** ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب وهذه امور معقولة بآثارها اي ما ذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الآخر تعليلات باوصاف موثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس الا ان ابن عباس رجح الجد لان قربه منشعب عن الجزئية كقرب الحافد اذ الحافد متصل بالميت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال **قوله** وقد قال عمر لعبادة رضي الله عنهما عن محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر رضي الله عنه ايتني بشيء منه فاتاه بشيء منه قال ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه

قال

وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت لما قال له ما ارى النار تحل شيئا الست يكون خمرا ثم يصير خلا فتاكله تعليل بمعنى موثر وهو تغير الطباع

وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان

مر كذلك

قال نطبخه العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر يا احمق الست يكون خمرا ثم يصير خلا ثم تاكله وفي هذا دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المثلث دون الحلو وهو ما يكون مُمرئا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني ان المثلث من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال له عمر يا احمق اي يا قليل النظر والتامل الست يكون خمرا ثم يصير خلا فتاكله يعني ان صفة الخمرية بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان ذهب الثلثان تزول ومعنى هذا الكلام ان النار لا تحل شيئا ولكن بالطبخ تنعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة عنده لا يكون محللا ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح فتسييل الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط وهو معنى قوله فعلل بمعنى موثر وهو تغير الطباع يعني بالطبخ تغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمني اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا والسرقين اذا صار رمادا **قوله** **وقال** ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا اذا ملك الرجل مع آخر قريبه بشرى او هبة او صدقة او وصية عتق نصيبه عند ابي حنيفة رح ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قبله **وقال** ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شرى القريب اعتاق ولهذا ينادي به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاه اي رضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضا اثرا في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد والاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك فكان حين رضي به كما لو اذن له نصا ان يعتقه وكما لو اتلف مال الغير باذنه واثبات الرضا بوجهين احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك والثاني ان المشتريين صارا كشخص واحد لاتحاد الايجاب من البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالملك في نصيبه فيكون راضيا بالملك في نصيب صاحبه ايضا كما لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق في المشاركة في السبب فوق الرضا به الا ان بهذا السبب تتم علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي ولكن لمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب وهذا الكلام يشير الى ان جواب ابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشرا فقال في اثنين اشتريا عبدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلاهما اوجه لان قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف صحيح ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة لان سبب الرضا يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فاكله المخاطب

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار
وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وذلك اثر في هذا الحكم لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل
فيجب اثباته بالحجة الاصلية ويزداد خطره على ما هو مبتذل وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان المسح معنى مؤثر في التخفيف
في فرضه حتى لم يستوعب محله في سنته اولى   منه

فليس للآذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى
ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان
يضمن شريكه وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب
لانه لا يتم رضاه وقبوله حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك
وكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرده ولو كان عالما به لم يكن له ان يرده
كذا في المبسوط وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي اي في مسئلة ايداع الصبي لانه اي المودع سلطه اي
الصبي على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لما مكنه من المال فقد
سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط بل يكون رضا
بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظه يريد ان يجعل
التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق
العبد المحجور لا يصح في حالة الرق وخص محمدا بالذكر وان كان قول ابي حنيفة مثل قوله باعتبار التصنيف
وقال الشافعي في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت اي هو امر تفضي الى اشد العقوبات
واقبحها وهو الرجم والنكاح امر حمدت عليه لما ورد فيه من الفضايل فلا يتشابهان وهذا استدلال منه في
الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه
ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم واشاره ايضا الى ان الزنا لما كان
امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر فثبت ان
السبيل فيه الاعدام باثاره وفي اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق
به ما يترتب عليه بقاؤه وهي اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل اوصاف ظاهرة الآثار
كما ترى وقال الشافعي رحمه الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال
وذلك اي ولمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح
لان المال هو المبتذل اي المستهان تجري المساهلة فيه ويكثر المعاملة به بين الناس فاحتيج فيه الى الحجة
الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للحرج فان الاصل ان لا يكون لهن شهادة
لبناء امرهن على السهو وعلى الغفلة والضلال كما قال تعالى ان تضل احداهما فاما ما ليس بمال مثل النكاح
والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال فيجب اثباته بالحجج
الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تاديته الى الحرج وقوله ويزداد خطره عطف على ما قبله
من حيث المعنى وتفريع واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره
على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع
بالعظماء واحضار الشهود والولي دال على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة فثبت بما
قلنا ان طريق تعليل السلف هو التعليل بالوصف المؤثر قوله وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملاءمة
والتاثير واجب اتباعا للسلف جرينا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في الراس يعني في
انه لا يشترط التكرار فيه لاكمال السنة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهو مؤثر لان معنى المسح
مؤثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتادي الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف
في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلان يظهر في سنته بان لم يبق التكرار سنة

فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة فهو التعليل بالعجز والقدرة
للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر في اسقاط التعيين لان ذلك يحتاج اليه للمزاحمة دون الانفراد و
علل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا في اصابة المامور وهذا اكثر فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا باصل قلنا الاثر لا يكون الا باصل يرجع عليه
مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت عنه لوضوحه   منه

فيه كان اولى لان السنة تبع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض
فاما قول الخصم انه ركن في وضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفي ما ذكرنا من معنى التخفيف
لان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات
التكرار وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ حتى كان للاب
ان يزوج البنت الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة
عنده والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية وقت النكاح او في مكان النكاح او
جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وهو اي الصغر وصف
مؤثر لانها اي ولاية الانكاح ما شرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه
مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على المولى حقا للعاجز عنها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة
والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر والبلوغ وكذا الولاية على الذكر واثباتها بالصغر
والبلوغ فهو التعليل بالعجز وهو الصغر والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اي لوجود الولاية وعدمها
ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اي في اثبات الولاية واعدامها اثر وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين
فيتادى بمطلق النية وهذا اي وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل
وضعها للتمييز بين المحتملين فايجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة وايجاب
تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها وذلك اي التمييز انما يحتاج الى ذكرها اي ذكر التمييز عليها وبل الجهة
عند مزاحمة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة
فلا يشترط التعيين وعلل الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء
وكالصلوة ولا اثر للفرضية الا في اصابة المامور اي في الاتيان بالمامور به يعني لا اثر لهذا الوصف في
ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير فثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر
في القياس وهذا اي اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها اكثر من ان يحصى قوله فان قيل
التعليل بالاثر الى اخره قال الامام شمس الائمة رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اي التعليل
بالمؤثر والقياس لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء ومجرد ذكر الوصف بدون الرد
الى الاصل لا يكون قياسا ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل
يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص
بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم
ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع
لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فحيثما يقع الاستغناء عن ذكره
ما قلنا في ايداع الصبي انه سلطه على ذلك فان بهذا الوصف يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان من اباح
لصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه ومما يذكر
فيه الاصل ما قال علماؤنا رحمهم الله في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن
المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي ينبني
عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل اخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك الحل
بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس

في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية تسمية ما لا اصل له علة شرعية اي ثابتة بالشرع
جعلها الشرع علة فتكون بمنزلة نص لا تحتاج الى اصل اخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات
عليكم على ما قلنا بحثه في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه اي الاصل مسكوت عنه
لوضوحه اي لظهوره والله اعلم

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوه الطرد

وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد
القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الاخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه
فعقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه تاويل القول او الطرد وقسم من بيان
الحجج اي في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجج لاصحاب الطرد والحجج عليهم والثاني في تقسيم الجملة
اي جملة ما هو علة بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اي
اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملايمة او تاثير لكنهم اختلفوا في تفسير
الاطراد الذي هو دليل الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اي المراد من الطرد وجود الحكم عند
وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تاثير في جميع الاصول اي في جميع الصور وزاد بعضهم يعني على ما ذكر
الفريق الاول العدم مع العدم يعني جعل هولاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل
صحة العلة دون مجرد الطرد ثم اختلف هولاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة
وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل وزاد
بعضهم اي على الطرد والعكس ان يكون النص قايما في الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون المنصوص عليه
قايما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب
او لنفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا تثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر
النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون الغضب بالجوع او بالعطش
او نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا
وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يوثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون
الشغل علة وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما
عند من لم يجعله حجة فلا لان قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتحقق في حال
وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قايما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد
بغيره لا يكون النص قايما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها
لا قيامه في نفس الامر فما دام لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي
الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قايما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف
من موجب النص فيكون النص قايما ولا حكم له قوله واحتجوا اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة
بان الدلايل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف
الا ما قام دليل على منع عن التعليل به فكان كل وصف لم يرد نص من النصوص في جواز التعليل به والعمل به يجوز
اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف
الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات اي علامات على

ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله تعالى واذا كانت امارات لم يشترط فيها
ان تكون معقولة المعاني لان امارة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى
معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق ولان الدوران مهما حصل ولم يكن
مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للداير وهو الحكم كما اذا
دعي انسان باسم فغضب ثم ترك ادعاوه به فلم يغضب ويكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو
سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعونه داعين بذلك الاسم المغضب له ولان عدم
الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة
قوله والجواب اي عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا يعني النصوص التي جعلت
القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر وذلك اي صيرورته شاهدا لا يقتضي الشهادة
بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون لكل وصف منه شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل
يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من ساير الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من
الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا ثم لم يجب اي لم يدل ذلك ان يكون كل لفظ منه شهادة بل بعض
الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن ساير الالفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز من بين الالفاظ التي
تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه ينبئ عن
المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا رايت مثل الشمس
فاشهد والا فدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا من
بين ساير الاوصاف بدليل معقول ولان كل وصف لو صلح علة والاوصاف مسموعة محسوسة يشارك
السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقايسة مبنية على
معان تعقد للاوصاف تسمى كذا في التقويم ولا اعرف وجه تعلق الاستشهاد بقوله الا بمعنى معقول اي كان
من حق الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظ شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة وذلك
البعض لا يتميز الا بمعنى معقول يوجب تميزا واما قوله اي قول الخصم انها اي العلل امارات فكذلك
اي فكما ذكر ولكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة والموجب لها فاما في حق العباد فلا
لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبته الاجزية الى افعالهم
بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ان الاجزية فضل من الله تعالى او عدل ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات
المشروعة اجزية مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والسرقة وما يجري مجراه
اي مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فكانت اي العلل غير موجبة في الاصل
بذواتها ولهذا لم تكن موجبة قبل الشرع ولكنها اي العلل جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهي
النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو ان تنسب الاحكام اليها بان يقال
القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة
الايجاب اليها في حق الله تعالى وفي علمنا ايضا فلا وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل
وان كان المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان
كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل
والشروط اي من دليل يميز بينهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا وكذلك العدم عند عدمه

هذا جواب عما قال الفريق الثالث ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين
جهة كونه علة الا بانعدام الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا مميزا للعلة عن غيرها فقال وكذا
العدم عند عدمه اى كما لا يصلح الاطراد دليلا مميزا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا مميزا ايضا لانه
اى الوصف يزاحم الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدما
يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور
مع النصاب والراس وارادة الصلوة التى هى اسبابها وجودا وعدما يدور مع الحول ويوم الفطر
والحدث التى هى شروطها وجودا وعدما ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول فى قوله
ان دخلت الدار فانت حر وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فيدور الاحكام
مع الشروط وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق قال الشيخ في شرح التقويم اما
قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كما يكون
اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة ولان نهاية الطرد الجهل اى الجهل بوجود
المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض اصلا بل غاية
امره ان يقول انى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول وهل ثبت
ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا بالوقوف عن طلبهما وقد كان تناقى اى
تنبها لك وذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض والمناقض لاقبل الطرد واما العدم
فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح في نفسه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى وكيف يصلح
اى عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان ثبت الحكم بعلة اخرى
بعد ولئن سلمنا انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا هنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت
الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولا يفضى ذلك ان لا يكون لحكم واحد الا علة واحدة وقد ثبت في الشرع
لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاغماء وخروج النجاسة من السبيلين ومن غيرهما لانتقاض الطهارة
وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا
بعد الاحصان لاباحة القتل فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول
والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة وصح في بعض
الشروح بنصب الطاء فقيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان ثبت الحكم بعلة اخرى
واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت
العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس والوجه هو الاول وعبارة
بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان
بالوجود عند العدم لا يبقى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل
الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم
في محل بعلل يدل على ان الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة
ضرورة واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لانا لا نسلم العلم
او الظن يكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف ببحث
او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع

مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احتكام على الشرع
والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا او ربطه به نفيا لم يترجح في مسلك الظن
احدهما على الاخر فبطل التعلق به الا ترى ان القياس الفاسد قد يطرد كما سيجيئ ولو كان الاطراد دليل
صحة العلة لم يتم هذا الدليل على الاقيسة الفاسدة وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد
على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد فغايته
انه يدل على عدم النقض فلا يلزم منه كونه علة فان قيل لما اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على
العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو
الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان
المثبت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات
قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل
الشرعية فمبنية على مصالح العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا
عليها بل نعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذى ذكرنا في الباب المتقدم
اليه اشير في الميزان الا ترى ان مثل هذا اى مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يروع
احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل في صحة القياس اجماعهم
وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المراشد والمصالح الذى يشير الى محاسن الشريعة
ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الائمة المقتدى بهم قال
صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين استهانة
بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث
عن المعانى المخيلة المؤثرة قوله واما من شرط قيام النص اما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام
النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم يكن اضافة الحكم
الى المعنى اولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد ويسمى خمرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة
والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم
فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعذر جعله المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم يوجد واحتج بانه الوصف
فان وجوب الوضوء فيما رتب على القيام الى الصلوة ولما علقت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى
لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه هو
القيام الى الصلوة او النص قائم في الحالين ولا حكم له وبقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فان حرمة
القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود
الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له الان هذا
اى ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم حكمه شرط لا يكاد يوجد الا نادرا وذلك من حيث
الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له على ان من
شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم
نوع يكون ذلك اية فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس
المقصود بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاى شئ يتعدى الى الفرع

وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له ثابتا دوران الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكر في النص
ايضا ومعنى قوله ايضا انه مع تؤثرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل قال الشيخ رحمه الله
في سخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول حدث ذلك
بالاستدلال بالنص لا بما ذكر وكذلك ذكر الغسل اى وكما ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا
والنص في البدل نص في الاصل لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب في حال لا يجب
فيه الاصل فكان ذكر السبب في البدل بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بيانا انه هو السبب للاصل الا
ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل جلاله فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء في البدل بقوله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا فان قيل هذا اثبات للحدث في
الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في المبدل وهو في بيان ثبوته
بالصيغة قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث
ثم ذكر عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام
ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث واراد بثبوته بالدلالة الثبوت بمفهوم النص فان قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على اضمار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل
قيام بل في كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة
فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه كان يقرا هذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن
التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل واذا ثبت ان اشتراط الحدث
بهذين الوجهين لا بالتعليل لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه في الحال قال العاجز للامام رحمه الله
الحدث شرط زيد في الاية لا بالراى ولكن بدلالة النص فانه تعالى قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاغتسال
وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا واما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب به الاصل فيثبت ان المراد تكرر الاية اذا قمتم الى
الصلوة وانتم محدثون ولكن طوى ذكر الحدث اختصارا لما في الاية ما يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة
بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة بالراى فانها تجرى مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب
الدلالة والله يشير بقرينة تقرير شمس الائمة ايضا قوله وهذا النظم اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر
في الوضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقة كما قال تعالى ولكن
يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان المطهر يثبت الطهارة وذلك يقتضى ثبوت النجاسة
ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر
بنفسه بل هو ملوث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث
ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا ويلزم على هذا التقرير ان الحدث قد ذكر في الغسل
بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال
والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرطه اى شرط وجوبه
عرف ذلك بذكره في البدل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل
صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن
محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة

بل هو فرض خالص اى الغسل الذي تعلق به الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا
بالحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعا ان الغسل
لكل صلوة ليس بمسنون وشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل صلوة
على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته وذلك ثبت بالسنة وذكر في الكشاف فان قلت ظاهر الاية
يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب
فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا
يتوضأون لكل صلوة فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب
ولهؤلاء على وجه الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل
كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله وكذلك الغضب اى وكما ان الحدث ثابت بدلالة النص
لا بالراى كذلك الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان الغضب سببه وقد يسمى الشيء
باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم
ولا حكم له لا باحد القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون
الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل البتة فيتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام
النص ولا حكم له قال العاجز للامام وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان
كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن
الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عقل ذلك بدلالة محل الخطاب فهو من التعليل بالراى بالقياس في شيء
واما التعليل للتعدية اى التعليل ابدا لتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشتراط وجود
النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله واما تقسيم هذه الجملة اى جملة ما هو احتجاج بلا
دليل من الاطراد ونحوه فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج التعليل فان الوصف المطرد من اوصاف النص
قد يكون ملائما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تاثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام والذي
يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل
لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان والذي يليه تعارض الاشباه لانه حجة عند البعض والذي
يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف حجة عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه ثم
الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا شك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم ثم هو مقدم على
الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح اما الاول اى عدم صحة
الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي توجد فيها هذا الوصف او كثرة
اداء الشهادة يعني بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه فوصف
الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها شاهد بنفسه فكان فيه كثرة
الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة قال العاجز الامام رحمه الله الاطراد
انما يثبت بكون الوصف شاهدا اينما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة
شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والثبات على الاداء تعديلا او نقول كل اصل
شاهد بنفسه اى بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود ادوا ولا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا
قبل الكثرة ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم قد يقع

لانه شرط اى العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح
الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم دليلا على صحة العلة ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح
دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو
كان علة للبقاء لما فنى شئ فى الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فكيف يصلح علة للوجود فى غيره نفسه
اى لا يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى اخر من تاثير واخالة لان البقاء
اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو ايجاد الحكم
كان اولى وهذا بخلاف العلل المؤثرة فانها كانت علة الوجود فى غيرها ولم تكن علة للبقاء فى نفسها لانها
كانت علة باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر فى الغير لا فى نفسها اما الوجود فثابت بالنسبة
الى نفسه وغيره فلو صح علة فى غيره باعتبار الوجود لكان علة فى نفسه بالطريق الاولى واما ما يقال
الوجود علة الوجود فالمراد منه ان الوجود هو الذى قبل الوجود لا انه مؤثر فى الوجود وكذلك وجود الحكم
اى كما ان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا
لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لا ان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت
بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة لجواز وجوده اى وجود الحكم
بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة **قوله** ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا اصل الطرد له
بدون تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتقاضه عندهم واهل التاثير
لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى
الامام ابى زيد وغيره يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع ووجود المانع يكون تخصيصا للعلة
ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة
فتنعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع تخصصها
مع وجودها فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه
اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم
اى يمتنع لفوت وصف من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب
علة لوجوب الزكوة وذلك بصفة النماء فبدونه لا يعمل فى الايجاب لعدم تمام العلة لفوات وصفها فلا يكون
مناقضة ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا ويحتمل هذا الكلام وجوها
ان يكون الضميران فى ذكره وعليه للعلة على تاويل الوصف والواو للحال والمعنى لا يكون ذكر الوصف
الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم
لعدم العلة بناء على فوت وصف من العلة او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل
يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت الحكم بها
عند عدم هذا الوصف لما بينا وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى
للعلة على تاويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا
الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو
امتناع الحكم لعدم العلة بفوت وصف فيها وان كانت صورتها موجودة وان يرجع الضمير الاول الى
فوت الوصف من العلة والثانى الى الوصف الفائت منها والواو للحال اى لا يكون ذكر فوت الوصف

اى فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا للعلة يعنى
اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها لفواته تسميه من جوز التخصيص مانعا مخصصا ونقول العلة
موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكمها لهذا المانع وهو فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ رحمه الله لا يصلح ذكر
فوات ذلك الوصف تخصيصا اى مخصصا للعلة لان المخصص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها ثم
اصلا ووصفا ثم لا يثبت حكمها لمانع ولم توجد العلة ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف
الفائت لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل تنعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها
ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة
والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة
فى الصحة والفساد على ما نبين اى فى باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى الا ان هذا اى الاحتجاج بالاطراد
على نفى العلة بسكون الفاء اى طرفها من حيث وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف
المؤثر وتحريك الفاء لحن لان النفى بالتحريك النهر وتابع النفس ولا معنى له ههنا **قوله** ثم التعليل بالنفى
يعنى بعض الاحتجاج بالاطراد فى الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشئ
وما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف لا ينافى وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم
يجوز ان يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس بانعدام لا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
اخر فكيف يمنع العدم وكذلك الوجود لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود
الاحكام مثل قول الشافعى رحمه الله فى النكاح انه لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود
وفى الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم ولا يلحق المبتوتة طلاق بقاله
بت طلاق المراة وابتها اى طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة المراة واصلها المبتوت طلاقها يعنى لا يلحقها
صريح الطلاق فى العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة وكذا اسلام
المروى فى المروى اى الثوب المروى فى جنسه وهو النسبة الى بلد بالعراق على شط الفرات لا انها اى
البلد مالا لا يجمعهما طعم ولا ثمنية يعنى الموجب لحرمة النسيئة التى هى من انواع الربوا الطعم او الثمنية
ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنس وهذا فى الظاهر اى هذا النوع من التعليل
وهو التعليل بالنفى خرج فى الظاهر على مثال العلل اى العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة توهم انها مؤثرة
اذ عدم الوصف يصلح دليلا فى بعض المواضع على انتفاء الحكم لكنه اى التعليل بالنفى لما كان عدما اى استدلالا
بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح حجة للاثبات اى لاثبات احكام الشرع **والابطال**
ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهو احكام عدمية
علقت بالعدم فينبغى ان يجوز **لانا نقول** هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا
يحتاج الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى الا ترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من
وجه اخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس فى مكان كذا ولا فى بلد
كذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون فى مكان لا يعلمه **قوله** الا ان نفى الاختلاف استثناء من قوله فلا يصلح حجة
للاثبات وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفى فى مواضع كثيرة مثل قول محمد رحمه الله فى ولد المغصوب اى المغصوب
انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد ومثل قوله فى الاخمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف
عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا ان نفى الاختلاف فى حكم سبب معين كما فى ولد الغصب فان الاختلاف

واقع في ان ضمان الغصب هل يجب في زوائد المغصوب ام لا لان مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما وفي حكم الواو بمعنى او بعني اوان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل وجوب الخمس فان سببه في الشرع واحد بالاجماع وهو الاجاف بالخيل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم لان ذلك اى حكم سبب معين او حكم سبب لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة وذكر القاضي الامام امثله من هذا الجنس ثم قال انما قلنا محمل على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لا بد من ان ينعدم اذا عدمت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما ابينا اضافة العدم الى عدم العلة واجتنابه واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة بعلة اخرى فيكون مثل الاولى لانهما في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف في حكم بعينها علة فاما قوله ليس بمال فكذا يعني ما ذكر الشافعي ليس من قبيل ما ذكر محمد رحمهما الله فان قوله اى الشافعي في النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم الوصف لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليلا لا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو اى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات يعني اذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل ونكاح المكره والدليل على انه يثبت بالشبهات هو انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها وهذا لا يثبت بها الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما يثبت بالشبهات فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعني صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة وهي انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل وان تفريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع في احد العبدين فيما اذا قال البائع بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدى المرأتين صح وكذا لو جمع بين حر وقن وباعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلأن يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب شبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم يجب عليها الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوجها فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخيها وان دخل بها وثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى لو استولد امة مكاتبه يثبت النسب ولم يجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود فثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها وكذلك في اخواتها يعني كان التعليل بالعدم في هذه المسائل لا يمنع من قيام

وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسألة وهي مسألة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروي في المروي من قيام اوصاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل ففي مسألة عتق الاخ ان لم توجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستذلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستذلال باعلى الذلين بالطريق الاولى وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح كما له فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم للطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلاثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك لنفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فايهما وجد ينفذ تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار وفي الطريقة البرغرية وفي اسلام المروي في المروي ان لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسيئة كالوصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقوله الخصم الجنسية شرط وليست باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتاثير وقد ظهر تاثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا يثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في ربوا النسيئة فهي جميع العلة استدلالا بالوصف الاخر فانه كان بعض العلة في ربوا الفضل وصار جميع العلة في ربوا النسيئة فان قيل فساد البيع لفوات القبض لا لربوا النسيئة قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لا ربوا الا في النسيئة بل ربوا النسيئة اثبت من ربوا الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان ان التعليل بالنفي على وجهين احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف اخر عام وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله واما الاحتجاج باستصحاب الحال الى اخره الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه ويسمى هذا النوع من الدليل استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير وعبارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليله غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل او استصحاب حكم شرعي ثبت تابيده

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يعني الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم بعد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي جعله موجبا حتى تعذر الى المدعي بابطال دعواه وابطال الصلح ومنها مسألة الشفعة او بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما بيده سرقندي

اوتوقيته نصا اوثبت مطلقا ولم يعلم نسخه بعد وفات النبي عليه السلم فانه واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لا في حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان يكون متمكنا منه فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن سريج وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات والديه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في مآخذ الشرائع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند ومن اختيار صاحب الميزان وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال اكثر المتاخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات امر مبتدا ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع ويجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره **قوله** وذلك في كل حكم بيان للاستصحاب اي الاستصحاب اي الاحتجاج باستصحاب الحال انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقا مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا اي الاستصحاب لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام الغير واستحقاقه عليه والضمير للاستصحاب وتانيثه لما بيّن الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة او تاويل الحال اي لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اي على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين منها مسألة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ولا يصح الاعتياض على ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البراءة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة عن حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي بان المدعا حق وملكي معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالح اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبتت براءة ذمته في حق المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وتقريره اخر ان قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انهما ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي **ولا يقال** لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه ومنها مسألة الشفعة وهي ما اذا بيع من الدار شقص فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري

لام

لزام

فانكر

ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي تجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري ادخل ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل الى ان ثبت النسخ بعد وفاة النبي عليه السلم حتى يتعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث وصلى لم تلزمه اعادة الصلوة فاعلم وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء ابى على الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة واما في ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك لا يصلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي لم يشهدوا انه كان ملكا له صار حجة موجبة سرقندي

وانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع بان قال ما بيدك ليست بيد ملك بل كانت بيدك اجارة او اعارة وانكر الطالب ان يكون بيده اجارة او اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام **وقال** الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة بغير ان اقام بينة انه ملكه وان بيع بيد ملكه لان التمسك بالاصل حجة يصلح للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء من الشيء والنصيب ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير فلا يبطل به انكار المولى وجود الشرط **وقال** الشافعي رحمه الله يعتق لانه متمسك بالاصل وهو عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول قوله لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة عندنا ثم **استدل** من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عليه السلم ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة به ولم يلزمه الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له عارض قطعا ولا ظنا بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى ان الحكم الثابت بالنص بقي به اي بذلك النص بعد وفات رسول الله عليه السلم حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له بعد وفاته عليه السلم **واستدل** صاحب الميزان للشيخ ابي منصور رحمهما الله بان الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنياوية ولا تتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء بالاجتهاد لا يترك الا باجتهاد مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق بقياس صحيح وانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت وثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما امضي بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلم كان محتملا للنسخ ثم بوفاته في حق من كان يبلغه في حق وجوب العمل والالزام على الغير ودعوة الناس الى ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان **وتمسك** من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولم يدل شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل وكيف يجعل حجة لابقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل او سقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضوء فكذلك اذا رآه بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء

ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره من كذا

في الصلوة يحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادى الى مثل هذا كان باطلا ولنا ان الدليل الموجب اي المثبت للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما لم يتصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت الا ترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال وهذا اي ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اي البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الذات بدليل ان الشيء في اول احوال يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى اخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اي لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل اخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ~~مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير~~ ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ورايت بخط شيخي رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او العدم اوجب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغني عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدوثها جزءا فجزءا فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها والشيخ رحمه الله تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير مع الشك فان قيل لما كان البقاء امرا حادثا سوى الثبوت لا بد له من دليل وسبب كالثبوت لا بد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل قلنا بقاء الموجود الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب ظاهر يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى شيء اصلا وذلك انه اذا ثبت موت انسان او نبات او جماد كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى على ما عرف في مسئلة المتولدات فاما بقاؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا بعدم العلم بالمزيل فلم يصلح حجة على الغير فان قيل ان لم يحصل العلم بالبقاء

فقد حصل الظن الغالب به بالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع اليقيني فيصح الالزام به على الغير كما يصح بالقياس قلنا لا نسلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير قوله الا ترى توضيح لقوله الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه واشار الى ان استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود وذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر فصل الاستصحاب في المعدوم والموجود ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا يمنع حدوث ما هو موجود ولا ثبوت الوجود بعلة توجب بقاءه ولا يمنع قيام ما يعدمه الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم بعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلتها لا توجب البقاء ولا تمنع طريان الموت فاذا جاءت الجهالة اشكال فاذا اردت اثبات دوام الحالة الثابتة في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجبه بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في بقائه كان محتجا بلا دليل وقوله الا ترى ان النسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك ومن مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل كدلائل الشرع بعد وفات الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك لي سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل لي مع كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق البائن للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان طاهر الحكم الثابت فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير ثم الشيخ رحمه الله ذكر في باب محل النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا يتراءى تناقضا والتفصي عنه ان المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل انه يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرو القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله ثم بين الشيخ رحمه الله مسئلة تخرج على القولين فقال ولذلك اي ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه منه اي العقد صحيح بالنسبة الى البائع على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه او ههنا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قائله اي لا يتجاوز الى البائع فلا بد في قوله بعت هذا العبد مستصحب لملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر فليس بمبني على دليل كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطلا لكلامه

فلولم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع وذلك لا يجوز **ولا يقال** لو جاز البيع لزم ان يكون قول البايع انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه **لانا نقول** انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى حق البايع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين في حق المدعى عليه وعوض عن الحق في حق المدعي ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فان البايع يقول انا ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه بقي موقوفا فاذا صدقه ثبت منه كذا في المبسوط وعلى قوله اي قول الشافعي رح قول البايع بعت يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث او نحوها بقي بذلك السبب فصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع وذكر في الوسيط للغزالي رح لو شهد بحرية عبد غيره وردت شهادته او لم يشهد ثم اشتراه صحت المعاملة واختلفوا في حقيقته منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقرا له بالملك ورجوعا عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا نظر لحكم الشهادة في مواضع المشتري به تبعه ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البايع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذ مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البايع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه ليتملكه بل ليتخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبايع فيبتنى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البايع ثبت له الخيار والله اعلم **قوله** واما الاحتجاج بتعارض الاشباه وكذا الاستدلال بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر رح في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله تعالى وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكما في قوله عليه السلم ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وهذه الغاية شبيهة بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويجب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر فلم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعاه من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد فان قال دليله تعارض قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا

٤٢٢

وعدم دخول بعضها فيه كما بينا بحسبه نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل فانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ رح لم يذكر بعض المقدمات وجعل لا استفساد دليلا اخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل ولم يوجد ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشار اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فقال له اتعلم الى اخره وذكر في بعض الشروح في قوله الشك حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفتقر الى السبب وما قاله زفر رح لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المغيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل اخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح وليس كذلك هاهنا **قوله** واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف اخر ليقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن لم يشم رائحة الفقه في مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل وبه يثبت الحكم في الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالقول ومعموله وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تاثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله لا ابالي امسسته ذكري ام انفي وقيل لا ظاهرا اي لا قياسا جليا ولا باطنا اي لا قياسا خفيا يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان ولا رجوعا الى اصل مقيس عليه بل هذا قياس بلا مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف اخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انضمامه اليه ولم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع به وكذلك **قولهم** اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا والعوض في الاعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا **قوله** واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذا اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد او لم تكن وعند الشافعي رحمه الله يختص هذا الحكم بقرابة الولاد

مثلا لو لم يتم ملكه فاه انه يصح تحقق التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كالبائع ودو طيهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاصلاب
في ذلك ظاهر فلا يسمى وصفا اصلا واما الذي لا اشكال في فساده فمثل قول بعضهم لم يسبح امر عددي في صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلاة كالسبت فيجب قراءة الفاتحة والفاتحة واحد
عددي مثل المسح فلا يجب الصلاة كالتواحد ... امر العدد في السبح فلا يسادى به الصلاة كما دون الاية وليس على عاده الملك وكم فكان من اركانها فاله علو سبعة كالحاد كما
حال بعضهم مسافر لم يرفع الوضوء فعل يعلم في اعضائه فلم يكن البنية شرطا في اداية كالقطع قصاصا او سرقة وهذا لا يخفى فساده مرتضى

فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين
بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت
عندنا عنده لعدم الولاد ثم انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويجزيه
عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه فاذا علل في ان الاخ لا يعتق على
اخيه بالملك لانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وعكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك يتادى به الكفارة عندنا كما اذا
اشترى اباه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز
الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك وقبل
اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة
فكان باطلا وكذا تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه اي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة
عندنا حالة كانت او مؤجلة ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة
ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان
الاستدلال به فاسدا وذكر وجها اخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتاق
الاخ عندنا ليس كما قاله الشافعي رحمه الله فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد
الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراء
بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصدي في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما قلنا
قوله واما الذي لا اشكال في فساده ولا شك في فساده فمثل قولهم ان التسبيع الى اخر ما ذكر في الكتاب
ومثل قول من قال في منع ازالة النجاسة بغير الماء مائع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد فيه السمك فاشبه
الدهن والمرق ومثله قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينقض به الطهارة كالرعد
ومثله قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس آلة الحرث فاشبه مس الفدان وقال طويل مشقوق
فاشبه لا ينقض الوضوء كمس القلم وفي قولهم ان التسبيح كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند
الامكان حتى قالوا قراءة الفاتحة ركن للمنفرد وللامام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات
من القرآن متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن سبح وكبر وهلل بقدر الفاتحة
كذا في الملخص وهذا اي هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة لانه لا مساواة
ولا مناسبة بين غسل الاعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين مسح الراس والقراءة في الصلاة
ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا عن ان يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا
الجنس من السلف وانما احدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا عن طريق الفقهاء فالاشتغال بامثاله هزل
ولعب بالدين قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وسائر انواع الاقيسة الطردية وعندي ان الاشتغال
بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال العمر النفيس ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان تكون معتصم الفتاوى
والاحكام ولا مناط شرائع هذا الدين الرفيع بل هي حق للمبتدئين عن سبيل الرشد ومسالك الحق
وقد كانت هذه الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجري النظار على سننها ويتناطحون عليها غير ان زماننا
هذا قد غلب فيه معاني الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح

٤٢٧

وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون في اصول
الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وخلل في العقل والله العاصم عنه
قوله واما الاحتجاج بلا دليل الى اخره اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان لله تعالى حكما
في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها فاما اذا
اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة نفي الوجوب او اعتقد ان لا حكم له في هذه الحادثة
من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على المجنون والصبي زكوة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره
اليه فهل عليه دليل اذا طالبه الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي
بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند
مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فمن جعله بعضهم حجة للنافي
يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه وقال بعض اهل العلم يجب على
النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة وفي الاخر
دل عليه مسائل الشافعي رحمه الله انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في
التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع كون هذا مذهبا للشافعي فقال والذي ادعاه
القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك والمنقول من الاصحاب
هنا ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا يكون حجة لاحد الخصمين على الاخر في الدفع ولا
في الايجاب لا في الابقاء ولا في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي
الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان يناظر غيره فيه
ويدعوه الى معتقده الا بدليل تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم الاية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه
الاية وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل
لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر
فان تمسك بعام او بحقيقة لا يحتاج الى الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام
هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز وكذا القول في الدعوى
قول المنكر واقامة البينة على المدعي لان المنكر هو المتمسك بالاصل الظاهر والمدعي يدعي امرا عارضا
فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعي امرا عارضا فلا بد له من
اقامة الدليل عليه يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلم كان مثبتا
والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى انه لا دليل على النبوة ولان معنى قولنا لا دليل على النافي
لا دليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشيء والدليل يحتاج اليه لشيء هو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم
شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بان مدعي
النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل واما في الشرعيات فمدعي
الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل لكن النافي
ينكر وجوده ولا يدعي استفادة وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل واحتج الفريق الثالث
بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون دليل العدم حجة عليه

احتج النفاة بدليله وهو بلا دليل وقول الآخر عندي دليل محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا
يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فيجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه ووجه قول الشافعي ان لا
دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليله بقي الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء
العدم الى ان يعترض الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا
لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود الذين
نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة في
البرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لابد للنافي من الحجة وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا
او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى
من احكام الشرع كوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كثبوت الحل
في الخل والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة
الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء
كقول الانسان لابيه ليس بشيء ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل
لا يكون دليلا فان قيل قوله لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة
بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما ممن لا علم له بذلك
فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت
نفيه عرفت انتفاءه يقينا او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل
على ما قلنا وان قال ايتقن بالنفي فيقال يقينك هذا حصل عن ضرورة او عن غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة
لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا
العلم بانتفائه ضرورة ولما لم تعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال
والتقليد لا يفيد العلم فان الخطا جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة
لغيره وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر انه نفى الحكم بدليل فلا بد من بيانه قال الغزالي
ثم ويلزم على اسقاط الدليل عن النافي امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي
الصانع ونافي النبوة ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا
سقط عن هؤلاء لم يعجز ان يعبر المثبت عن مقصوده بعبارة النفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس
بقديم وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ولا يلزم ما ذكر محمد يعني لا يلزم على ما ذكرنا
من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد رحمه الله في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا خمس في
العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس وقوله لانه قد ذكر جواب السؤال اي لم يكتف
على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة
السمك قلت فما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا
خمس المعادن من خمس الغنائم وانما يوجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو
ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في
يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر الغير على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف

القياس

القياس يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا
احتجاجا بلا دليل ثم اقام الشيخ دليلا اخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان
الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج تفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه يشبه المحسوس لمن يرجع
الى احوال الناس فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض والله اشار الله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على
الغير ولهذا اي ولان فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع
اي الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام
والواضع للدلائل فكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على العدم ومن شرع في العمل اي احتج بلا دليل
وفتح بابه على نفسه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتج به لعدم المعرفة بالموجب لا لحصول
المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم تحصل معرفته بالنفي عن ضرورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت
حاصلة بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال شيء سوى التقليد ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اي خوض
العمل بلا دليل اضطر الى التقليد اي الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل
والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما سمعه ويراه يفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال
وتامل وتمييز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كاتباع القوم ولا شك انه بهذا التفسير
باطل اي ليس بحجة لان فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطا والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله
تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفي الروية والسماع من غير نظر واستدلال وليس اتباع
الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل
لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول
الاجماع بقول الرسول عليه السلام ووجب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا
تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة هنا وثبت بما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه
لانه ناف وانما الدليل على المدعي لانه مثبت ليس بشيء فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب
البينة على المدعي الا انه جعل البينة حجة المدعي واليمين حجة المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل
على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان
يعضد جانبه باليمين كما الزم المدعي ان يؤيد دعواه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا نطلب
عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع
ثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض
ولقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولا
صدقة الا عن ظهر غنى ولا زكوة في المعلوفة وليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة واذا
كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كرد المراث واما نفي الكفار نبوة الرسول وقولهم لا دليل على نبوته
فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار
المعجزات الدالة على نبوته والله اعلم واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع
في بيانه وقال **باب حكم العلة** اي القياس واشار بقوله فاما تعلقه بما
تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعديه حكم

اليه فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه لنثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعديه حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعديه حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومه والتعليل للاقسام الثلثه الاول باطل
منه كذا

النص الى ما لا نص فيه وزاد العاجز الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراى واما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعديه واما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على ما سنبينه **فان قيل** انه قد جعل التعديه من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى فرع وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها ولم يكن مصرحة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها **قلنا** المراد من كون التعديه شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعديه حكمه لا غير ليكون صحيحا في نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح والطهارة للصلوة اذ لا تصور لوجود التعديه قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتيج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعديه شرط صحته وبين موجود قبل القياس فصح شرطا ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعديه شرط القياس انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة للصلوة وقد ذكرنا في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم تفد التعليل تعديةً كان فاسدا لكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جائز عند الشافعي فيجوز عنده ان تفيد التعليل التعدية الى الفرع وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي سمى علة والتعدية من ثمراته وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعديه وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعديه فكان لغوا على ما مر بيانه **قوله** واذا ثبت ذلك اي ان حكم التعليل التعديه قلنا ان جملة ما تعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام **الاول** اثبات الموجب او وصفه **والثاني** اثبات الشرط او وصفه **والثالث** اثبات الحكم او وصفه **والرابع** هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومه الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانيه بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه ويجوز ان يكون الباء الثانيه مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعديه حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة وعبارة شمس الائمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته امر مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى فرع من المحال الذي يماثله بالتعليل والتعليل للاقسام الثلاثه الاول باطل لا خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداءً من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شيء اخر بمعنى جامع بينهما ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله

لا التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهو النسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل وكذلك رفعها وما القياس الا اعتبار بامر مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام كلها وبطل التعليل لنفيها ايضا للشرع لنفس الحكم شرعًا فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع
منه كذا

الى انه لا يجوز واختاره مذهبًا لعامة اصحابنا وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف لو انه ذكر في اخر الباب واما انكرنا ذلك الجهل اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فيتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعديه واما بطل التعليل لاثباتها ابتداءً لان حكم التعليل اما التعديه كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالراي ابتداء ولا لتعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل لفوات حكمه ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما بينا في اول باب القياس لا للاثبات ابتداءً وفي اثبات الموجب وصفته اي او صفته ابتداء اثبات الشرع بالراي اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالراي ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف بالتعليل رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط قوله ونصب احكام الشرع بالراي باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداءً وليس ذلك الى العباد ويجوز ان يكون من تتمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالراي بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث وبطل التعليل لنفيها اي لنفي هذه الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا او يدعي رفعها بعد الثبوت فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباتها بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بعد الثبوت فكذلك لان النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها وجه **قوله** من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعديه اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى كما اوجب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والثاني نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا عقلنا المعنى في السبب ووجدناه موجودًا في غيره ان نجعل ذلك الغير سببًا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان نقول انما نصب الزنا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواطة فيجعل سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري القياس في الجميع **قال** صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس يجري في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثه الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل الاخير بل نعرف به السبب او الشرط

كما يعرف به الحكم ويتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا بانه لا بد للقياس من معنى
جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول الزنا سبب
للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد
في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس
بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع فان قيل الجامع بين الوصفين
لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين قلنا هذا فاسد
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله واما تفسير القسم الاول
اي فان مثاله فمثل قولهم اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا
هذا خلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته اي اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي
لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيد بالراي ايضا لان من يتمسك بالعدم الذي هو اصل تعليله
الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم
الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت العدم به فظاهر الفساد انما يجب الكلام فيه اي في الموجب و
في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان الثابت بهذه الاوجه كالثابت
بالنص فعلنا في مسئلة الجنس كذا يعني اثبتنا سببية الجنس بالاستدلال لا بالتعليل فانا وجدنا الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بالنص بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت
حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلم والفضل ربوا وبالاجماع فان من باع عبدا
بجاريته بشرط ان يسلم المشتري اليه ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض
في عقد المعاوضة وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما مر بيانه في باب القياس
ووجدنا هذا الحكم اي تحريم الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي ان النبي عليه السلم نهى عن
الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة
بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم
تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع من الصحة وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول فان النقد
خير من النسيئة وهو شبه المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا ويزداد اذا كان
نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزداد عند فواتها ولا يقال انما سقط هذا فضل
من حيث الوصف فينبغي ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة لانا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت
من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل بصنع العباد
فمعتبر وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان من نذر ان يحج ماشيا يجب لزمه وان كان فيه
حرج والشرع ما اوجب الا حجا تيسيرا واقرب مما ذكرنا الحنطة المقلية بغير المقلية وان كان فيهما تفاوت
من حيث الصفة ولكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز بيع احدهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة
فان بينهما تفاوتا ايضا ولكن لما كان بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز بيع احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله
وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة بجنسه لما وجدنا شبهة الفضل حقيقة لا بد من

ان

ان يضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهي احدى وصفي العلة فان العلة
التامة هي القدر والجنس والجنس شطر العلة وشطر العلة له حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث
الشطر الاخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب
الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة فاثبتناه بدلالة النص اي اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة
النسيئة عند وجود الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بدلالة النص او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة
النسيئة بدلالة النص فان النص الذي يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية
الجنس لحرمة النسيئة وتحقيقه ما ذكر الامام البرغري لو ان فقه هذه المسئلة مبني على ان الشرع اوجب في بيع
الحنطة بالحنطة التسوية كيلا بكيل ويدا بيد وتفسيرا ليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب
التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسيئة فاوجب التسوية من جهتين
احترازا عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال في اخر الحديث واذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولا خير في نسيئة فاسقط احد الحكمين وهو التسوية
التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الاخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا النص اعني قوله اذا
اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه وهو فضل النقد على
النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه الاموال متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث
المعنى فالكيل المسوي من وجه لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوي بين الاموال من وجه
ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله في اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر في اثبات التسوية صورة لا معنى
الجنس يؤثر في اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب الكيل
المسوي للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس المسوي من حيث المعنى لان يحرم
الفضل المعنوي كان اولى وهذا كله لان باب الربوا مبني على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول في
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما فكانا علة واحدة والحكم
الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة تثبت
الحكم به قوله وكذلك فعلنا في السفر اي كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر
الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي عليه السلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك
اسقاط محض اي التصدق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك
القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع وقوله محض
احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كابراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى
الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك ولان القصر تعين تخفيفا يعني ان السفر من اسباب التخفيف كرامة من
الله تعالى وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون
القصر هو المشروع دون غيره بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان في
الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيختار اي المسافر ايسر شاء ولان التخيير على وجه لا يتضمن يسرا اي رفقا وفي بعض
الشروح دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا من صفات الالوهية فان الله هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
اليه دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق ونفع وفي اختيار الكمال
الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر وكان اختيارا مطلقا فلا يثبت للعبد على عرف

مثل دلالات النصوص واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام الشرط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي رحمه مركاوى

يعنى في باب العزيمة والرخصة قوله اى المعانى التى ذكرناها واثبتنا فيه كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست بأقيسة وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل لا اولى من قبيل الاشارة دون الدلالة واما صفة السبب اى اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام الشرط لوجوب الزكوة ام لا يعنى هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة باطلاقات اوصافنا فعند العامة يشترط فلا يجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا يشترط فيجب الزكوة في اموال القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه وعدم اشتراطه فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام لمعاذ رضى الله عنه خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف ويحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل الحوامل صدقة ليس في البقر المثيرة صدقة في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار ومثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل يثبت بمطلق الوطء حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله لا بد من صفة الحل حتى لا يثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالرأى بل يرجع فيه الى النص والاستدلال فالشافعي رحمه الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم الاية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذى هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطء الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في اخر باب النهى ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فعند الشافعي رحمه الله هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطا وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فنتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة الفصل فعنده هى سبب بصفة الفصل فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة وعندنا هى سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفى الحظر والاباحة فلا يجب في الغموس لانها حرام محض نتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله جهلوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك وهو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائر بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وقد مر الكلام في المسلسين في باب الوقوف على احكام النظم قوله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية اى اشتراطها لحل الذبيحة فعندنا هى شرط فلم يحل متروك التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك رحمه الله ليس بشرط بل الشرط هو الاعلان ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي رحمه الله فان عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة ما دامت تحل له عقدا ولم تعرض المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح وفي الطلاق الرجعى تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من المحل بالرجعة بغير رضاها

ورضا

والاختلاف في صفة الشرط مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير النية واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن مركاوى

ورضا وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول وقيل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في تنبيه اصول الفقه وكذلك على الشافعي رحمه الله لاثبات ملك النكاح شرطا لانعقاد ملك اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التقويم والاسرار فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واشاراتها ودلالتها ففي اشتراط التسمية نتمسك بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او بقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم لا اعتكاف الا بالصوم وفي اشتراط الشهود بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وباستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس والاختلاف في صفته اى صفة الشرط مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة واشارة التثنية الى نفى شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفى الا من الرجال ويتمسك في نفيهما بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وباطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية يعنى الوضوء شرط لصحة الصلوة بالاتفاق لكن بدون صفة القربة حتى صح من غير نية وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذه الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من شرطها بعموم قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ويحتج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية لكل صلوة وارادتها في الوضوء فلما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا الى خدمة الله تعالى والقيام لحضرته قوله واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هى مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها يتمسك بما روى عنه عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روى عن ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه عن النبى عليه السلام من احب ان يوتر بركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر ان النبى عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الاخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظى ان النبى عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود رضى الله عنه ما اجزت ركعة قط وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشطر ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الباقى لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد القاشانى مشروع حتى لو كان اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير

فاما الصوم فانما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضا الشهوتين في وقت معتبر وهو النهار من اوله الى اخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله تعالى فلا يصح اعتباره به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي لو لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع بل يصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب بيان تقسيم المامور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا تفيد بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام ان ابراهيم حرم مكة وانى حرمت المدينة ما بين لابتيها وقوله عليه السلام انى احرم ما بين لابتى المدينة ان تقطع عضاها او يقتل صيدها وقوله عليه السلام من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سلبه يدل على ان لها حرما مثل حرم مكة كما قال الشافعي رحمه الله وما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يمسكونها وقوله عم لابى عمير يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام وفي اشعار البدن الاشعار ان تضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج منها الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمى بذلك لانها اعلم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة والبدن بضم الباء جمع بدنة وهى ناقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى ثم الاشعار مكروه عند ابى حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضر وقال الشافعي هو سنة فلا يحكم فيه بالراى بل المرجع فيه الاخبار وفعل النبى عليه السلام فما روى انه عليه السلام اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة وما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضى الله عنهم ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله كيلا ينالها ايدى المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فراى الصواب في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه فاما من وقف على ذلك فلا باس بالاشعار المبسوط والاسرار قوله واما صفته اى الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للراى في معرفته فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهى الوتر فحافظوا عليها وقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله الى انه سنة معتصمين بالسنة ايضا وهى قوله عليه السلام ثلاث كتب على وهى لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اى الاضحية وفي صفة الاضحية اى ومثل اختلافهم في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هى واجبة وعند الشافعي هو سنة ومفزع الفريقين السنة دون الراى فنحن نتمسك به في الايجاب بقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وهو يتعلق في نفي الايجاب بما روينا وفي صفة العمرة فعندنا هى سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي هى فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالراى فاوجبها الشافعي بقوله تعالى يوم الحج الاكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر

وبقوله عليه السلام العمرة واجبة وقلنا انها سنة لما روى عن جابر عن النبى عليه السلام انه سئل عن العمرة اواجبة هى فقال لا وان تعتمر خير لك ولما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال الحج جهاد والعمرة تطوع وغيرهما من الاحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التاكيد قوله وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء وسقط الدين بهلاكه ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كما في حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بايفائه من ماليته بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثق الدين بتعلقه بالعين ليسلم المرتهن به عن مزاحمة الغرماء عند الافلاس وتم ذلك بالقبض لتحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثانى الحال استحقاق البيع في قضاء حاجته اذا لم يوفه الراهن من مال اخر ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد اخر لنعديه اليه بالقياس ولكن يرجع فيه الى الاستدلال فقال الشافعي رحمه الله الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقى على ما كان وازداد به شئ اخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه بيعا وايفاء للدين من ثمنه وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبها ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقائه في الذمة الاولى ليحصل معنى التوثق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثق بتعيين محل مع بقائه مطلقا في غيره واذا ثبت هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه في ملك الوطء ولا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول عليه السلام الرهن محلوب ومركوب وانه ليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن فثبت انه للراهن ونحن نقول احكام العقود الشرعية تعتبر من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه منبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اى محتبسة فجعلنا موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبنا فان موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة ليكون موصلا الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابدا ما هو الاتباع والفروع في الاصول تجعل اصولا في التوثقات فان قيل ما معنى الوثيقة في هذه اليد وهى اى وجه جعلت وثيقة قلنا معنى الوثيقة في اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل على الاول على ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى النقل من محل اخر وهذا هو المتعارف

وكما صلاتهم في كيفية وجوب المهر سر تكدور

فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محبوسا عنده بدين يتسارع الى فكاكه بايفاء الدين والبيع على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت بيع من جنس الاول ازداد الاول توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس والبيع الباسد على المحل فاما ماذكره الخصم فلا نبني عنه اللفظ ولا يستدعي ان يكون وثيقة للبيع في الدين حكم مانع بعد عقد الرهن وكذا بعينه للبيع عين ثابت لان الايفاء من محل اخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل اخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعقد تمام الرهن الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا يخلو العقد عنه بعد تمامه **قوله** وفي كيفية وجوب المهر وجوب المهر من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمراة وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا للمراة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تاكد المهر وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب لها المهر كما لا يجب بالعقد وقال بعضهم يجب المهر بالدخول وبالاتفاق كان لها ان يطالبه بعد العقد بان يفرض لها مهرا ويبتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه وعند الشافعي التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعواض ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل يتعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فنتكلم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع فقال الشافعي لو المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم بدون المناكحين فكان الركن في العقد وكرسيا ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد ولهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه ثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد ملك كسائر الاعواض واذا نفي او لم يشترط لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة المطالبة بالفرض كالنفقة او نقول اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة تحقق اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيتاخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق العوض لئلا يخلو البضع عن العوض مال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المنافع وكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الا بالمال بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة ثم هذا المال مع كونه عوضا ثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان للاب ان يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلا للملك بمال وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل ولله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد او عقر وان رضيت به المراة ولي

كان

رى كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي فذلك لا يثبت بالراي وانما انكرنا مثل الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو الصرف ووجدنا لمواته بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله في عرض صحت التعدية سر تكدور

كان البضع محض حق المراة لعمل رضاها في اسقاط الواجب وان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم يكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا يتعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمحض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء حق المراة على التمحض **قوله** وفي كيفية حكم البيع اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى اخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي رحمه الله يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى اخر المجلس في قول والذي في الكتاب وفي قول يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى الى اخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما ولا تعرف اثباته ولا نفيه بالقياس فرجع الشافعي في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن النافذة اللازمة والحديث الذي رواه لم يحتج به ابو حنيفة رضي الله عنه لانه من الاحاد فيما تعم به البلوى على ما احتلفوا في خيار المجلس يدل على زيافته او هو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه عليه السلام سماهما متبايعين وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ تسميتهما به مجازا لا حقيقة ولا يلزم اختلاف الناس فيه لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالراي وهو حكم لا مدخل للراي فيه وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم انما اختلفوا في صفة حكم النهي اي اختلفوا في ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للمنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم ام يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالراي اي حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو ان الله تعالى قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا فمقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلي به داخلا تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد متمكنا من ان ينتهي فيثاب ومن ان يباشر المنهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر في باب النهي **قوله** وانما انكرنا هذه الجملة اي انما لم نجوز استعمال الراي في هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد له اي لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديه حكمه الى فاما اذا وجد فلا باس به اي باستعمال الراي فيه واثباته بالقياس الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اي في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة في بيع الطعام بالطعام اي بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالراي فقال الشافعي لو يشترط التقابض فيه اتحد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مالان يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط التقابض اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدرهم وانما صح التكلم فيه بالراي لانه

الامر ان وادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ولو اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى
علة فروعه فاقتصر بالتنبيه على الاساس الى الجليل واما النوع الرابع فعلى وكم في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وهذا باب بيان القياس والاستحسان
وكل واحد منهما على قسمين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا
والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده مركاوي

قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع
سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع فاذا وجد مثله في فرع اي وجد اصل يمكن تعليله
في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا **فان قيل** قد وجد في جواز النكاح بغير شهود
اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة
المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فتعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع
وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهي الناسي فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع **قلنا** لم
يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه
يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات
بهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل فيعدى الحكم به الى الفرع واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه
جعل كالمسمي حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر
لركن الصوم حكما بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به
عن القياس وتعليله مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حق الاثر
ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا ههنا الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل
ابتداء لا يجوز واما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا
بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لا لانها ليست بمحل للقياس واما النوع الرابع
وهو تعدية حكم معلوم الى اخر فيجا في حق الحكم يقع به القياس والاستحسان الثابت بالتعليل
واحد من حيث ان كل واحد منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلل الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما
يثبت ما ينفيه الاخر ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون جليا او لم يكن فان كان جليا سمينا
قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا

باب بيان القياس والاستحسان

الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي
اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح ما سنبينه **قوله** وكل واحد منهما على نوعين ولما كان كل واحد من
القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثر قد يكون قويا وغير قوي صار كل واحد على وجهين باعتبار
ضعف الاثر وقوته وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان
المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتيهما فان القياس الخالي عن معارضة
الاستحسان خارج عن هذا القسم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه
ايضا فكان معناه وكل واحد منهما في مقابلة الاخر على وجهين ما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثر
مقابله وهو الاستحسان والثاني ما ظهر فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الاخر فسد والمراد من
الضعف والفساد ههنا واحد واستترت صحته واثره اي انضم اليه معنى خفي وهو المؤثر في الحكم في
التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وصار راجحا على مقابله ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كما
ذكرنا **فان قيل** ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان
قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر **قلنا** ظهور اثر الاستحسان بالنسبة
الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس الذي ظهر فساده كما في سائر صور القياس والاستحسان

واما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به مركاوي

الا ترى ان وجه الاستحسان في مسئلة سجدة التلاوة اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى انفسهما
الا انه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فقوي به وجه القياس وضعف به وجه
الاستحسان وفسد فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى
من وجه القياس فصحت تسميته استحسانا كما في سائر صور القياس والاستحسان وبالنظر الى المعنى الخفي
اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى
دقيق تندفع به سؤالات الخصوم فافهم واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه
رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم نعرف احدا من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل
بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فكان
باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق
الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع
انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما
يدل على قلة الورع وكثرة التجري والعداوة ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الاستحسان وقال من
استحسن فقد شرع وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل
قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ
رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن فقال بعد ما قسم
كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين واما الاستحسان عندنا احد القياسين واختلف عبارات
اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رحمه الله قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى
قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل اخر غير
القياس مثل ما ثبت بالاثر والاجماع او الضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سنذكره وقال بعضهم هو
تخصيص قياس بدليل اقوى منه وهذا اللفظ وان عم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان
تخصيص العلة وانه ليس بتخصيص وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الاستحسان هو ان يعدل الانسان
عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول ويلزم
عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس كذلك
ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس لانه يصير
حينئذ كانه قال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك
سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده ولكن اتصل بالقياس معنى اخر صار ذلك المجموع اقوى من
الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما
سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار سمة
لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقي الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله
تركت الاستحسان اراد به ترك القياس على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك الحكم وان
الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندي ما احدث به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر
تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى

وان العمل بالاخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه وللاستحسان اقسام
وللاستحسان
مر كودر

والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثر او
الاجماع او الضرورة لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالراي
فانه ترك القياس بالتشهي على زعمهم فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله اما الاستحسان اي الاستحسان الذي
وقع التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين لا ان يكون قسما اخر اخترعوه بالتشهي من غير دليل
ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين للعمل اذ لا امكن لكنه سمي به اي لكن
احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل لترجيحه على الاخر قال شمس الائمة رحمه الله وسموه
استحسانا للتمييز بين القياس الظاهر الذي تسبق اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات
اهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير وهذا
نصب على المصدر للتمييز بين المعاني الباعثة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر
المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علماؤنا رحمهم الله استحسنوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين
الدليلين المتعارضين وخصّصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس
الظاهر سموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء اطلقت على العبادة المعهودة
لما فيها من الدعاء عادة فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن وابانة المراد من
الاستحسان المتعارف فيه لا تعريف الاستحسان على وجه تدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه فانه
قال وانما غرضنا ههنا اي في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام لا بيان جميع اقسام الاستحسان
قوله انه الوجه الاولى في العمل الى اخره ظاهر هذا الكلام يوهم ان العمل بالقياس الذي عارضه الاستحسان
جائز لكن العمل بالاستحسان اولى فان العمل بالطرد جائز وان كان الاثر اي العمل بالمؤثر اولى من العمل
بالطرد وليس كذلك فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان بعض المتاخرين من اصحابنا ظن ان العمل
بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل
بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جائزا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة
الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا اني استقبح ذلك وما يجوز العمل به
من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا لان
الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى وقد ذكر الشيخ رحمه الله بعد ما سطرنا ما يوافق هذا حيث قال فسقط
حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته
فسقط حكم الظاهر لعدمه وهذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة
في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل معارضة فان الدليلين
اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الاخر وجب العمل به وسقط الاخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان
واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاولى في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان
العمل بالاخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك
هذا في الطرد مع الاثر يعني ما دام لم يعارض الطرد اثر جاز العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالمعمول به
الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان لا ينقاد له اللفظ اولى من حمله على المناقضة **قوله** وللاستحسان
اقسام يعني ليس الاستحسان مقتصرا على ما ذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت
بالاثر والاجماع والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام لما كان تقسيم انواع العلل اذ نحن في بيان حكم العلة

وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني وانما عرضنا ههنا
تقسيم وجوه العلل في الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف اثره قياسا وسمينا الذي قوي اثره استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول وان
كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره و
كالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس لمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير
مر كودر

رسالة الاستحسان ق

قسيما الاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كما بينا وهو ما ثبت بالاثر الضمير اما ان يعود
الى الاستحسان او الى الاقسام وكلا الوجهين مشتبه ولو لم يذكر لفظة هو ومنه فيما بعد لكان اوضح مثل
السلم والاجارة وبقاء الصوم مع اكل الناسي فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو محل
العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثر الموجب للترخص وهو قول
الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقيمت الذمة التي هي محل
المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يابى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهي
المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع و
النكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء الاجر دليل صحة
العقد وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع
الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك
الله وسقاك واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لولا قول الناس لقلت يقضي يعني رواية الاثر ومنه
اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل مثل ان يامر انسانا ليخرز له
خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي
عدم جوازه لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته
في الذمة كالسلم فاجتمع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان بالاجماع يتعين جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا
الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس **فان قيل** الاجماع وقع معارضا وهو قوله عليه السلام لا تبع ما
ليس عندك **قلنا** قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا
للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والابار والاواني
فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتطهر
وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر ينجس بملاقاة النجس والدلو تتنجس ايضا بملاقاة
الماء فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان
الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة
الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال
ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه سمينا الذي اي الشيء الذي ضعف
اثرها قياسا وسمينا الشيء قوي اثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول بتاويل الشيء وانث الضمير بتاويل
العلة ولو قال سمينا الذي ضعف اثره او قال سمينا التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه
ويلزم عليه انه قد يسمى الذي ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه وقدمنا الثاني
وهو الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان
جليا وقد ترجح الباطن لقوة اثره حتى وجب الاستعمال بطلبه وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء حتى وجب
الاعراض عنه قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي
على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس وكالنفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس لانه
وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان في

والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة
اليه **قوله** مثال ذلك اى مثال تقدم الاستحسان الذى قوي اثره على القياس الذى ضعف اثره وهذا في
الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان ان سؤر سباع الطير كالصقر والبازي
والشاهين في القياس نجس لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم فكان سؤرها
نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع كذا اعلم ان مشايخنا رحمهم الله على اتفاق نجاسة سؤر سباع
البهائم بانه لعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السؤر نجسا ايضا وورد عليه ان اللحم ان كان نجسا
لانه باعتبار الحرمة ينبغي ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير وان كان
نجسا بالمجاورة وكان عنده طاهر كالجلد ينبغي ان لا يتنجس السؤر لان النجاسة المجاورة لا يؤثر في نجاسة
السؤر كما في سؤر الشاة والادمى فسلك الشيخ في طريقة تدفع عنه هذا السؤال فقال السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به بمعنى من غير ضرورة اذ لو كانت نجس العين حرم الانتفاع به من غير
ضرورة كما حرم بالخنزير وسائر الانجاس لقوله تعالى والرجز فاهجر فاجتنبوا الرجس من الاوثان رجس
من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا يقتضى ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادمى وقد ثبت نجاسته
اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان قيل هذه الحرمة يدل على النجاسة فان الحرمة اما ان ثبت لعدم صلاحية
الغذاء كالذباب والتراب او الاكل اى للغذا يصير بدونه غثا او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة
او للاحترام كالادمى او للنجاسة لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاور كالخمر والخنزير والطعام
النجس ولا احترام للسباع وهى صالحة للغذاء ولم تستخبثها الطباع فانها كانت ماكولة قبل التحريم فثبت
ان حرمتها للنجاسة **فان قيل** لم يثبت الحرمة للنجاسة بل لفساد طبعى فانها حيوانات نابهة ويتعدى
الى الاكلين فحرمها الشرع صيانة لنا عن ذلك **قلنا** هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح
الحكم ادلة على صحة الاسباب ولا يكون علة بنفسها لانها لا ينال بغالب الرأى والقياس قول بغالب الرأى فيثبت
النجاسة ليكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة في حق المشروعية على ان ما ذكرت من
السبب توجب الحرمة بنجاسته ليكون اكد في ايجاب التجنب كما في الخمر فانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها
وحرمت بنجاسته وكذلك الخنزير والكلب ولما ثبت ان حرمة لحم السبع بنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع
نجس العين كالخنزير فاثبتنا بحظ للسبع حكما بين حكمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو
النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل
وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح
به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته **فان قيل** فعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكوة كلحم الخنزير ولحم الكلب
وقد نص في موضعين من الهداية انه يطهر بالذكاة كالجلد **قلنا** مختار المحققين من اصحابنا انه لا
يطهر بالذكاة فقد ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل
الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة في مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابي
جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز الصلوة ولو وقع في الماء القليل
افسده وهكذا عن الناطفي كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا ولما
ثبت صفة النجاسة في لحمه ثبت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لا محالة طاهر
منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فيتنجس سؤره ضرورة لمخالطة لعابه وسباع الطير يشرب

بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف
ليس فيه رطوبة فلا يجاور الماء بملاقاته نجاسة فبقي طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحترز عن الميتة
والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ولهذا قال ابو يوسف في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من
سباع الطير فسؤره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الائمة في المبسوط والجواب انها
تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو شئ صلب فيزول ما عليه بذلك فيطهر ولانا لم نتيقن بالنجاسة على
منقاره فثبتت الكراهة بالعادة دون النجاسة كما في الدجاجة المخلاة ثم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها
في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني
عنها خصوصا في الصحارى بخلاف سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسنا بالضرورة ايضا واثبات الكراهة
على هذا الوجه ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلوجود اصل الضرورة انتفت النجاسة ولكونها غير لازمة بقيت
الكراهة طعن بعض المخالفين انا سلمنا ان الاستحسان ليس قولا بالتشهى ولكنه تخصيص العلة لان
القياس اذا كان ثابتا في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في موضع الاستحسان وبقي
معمولا به في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصا له وهو باطل لما سنذكر فاشار الى الجواب بقوله فصار
هذا اى المعنى الذى يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنا ينعدم ذلك الظاهر وهو القياس في مقابلته فسقط
حكم الظاهر لعدمه في نفسه لا ان ينعدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص العلة
قال شمس الائمة رحمه الله ومن ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ لانا بما ذكرنا
تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة في الالة التى تشرب بها وقد انعدم
ذلك في سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شئ وعلى اعتبار
الصورة يتراءى ذلك ولكن تبين عند التامل انعدام العلة لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة
التى يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة فهو كل موضع
ينعدم بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة ولا يكون تخصيصا **قوله** واما الذى ظهر فساده
اى القياس الذى ظهر فساده وهذا بيان القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني في الاستحسان
ايضا مثاله اى مثال القياس الموصوف انهم يعنى علماءنا قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلوة انه يركع
بها قياسا ذكر في الذخيرة اذا تلا اية السجدة في صلوته وهى في اخر السورة الا ايات بقين فان شاء ركع
لها وان شاء سجد واختلف المشايخ في قوله ان شاء ركع وان شاء سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد
لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية ينوى الركوع للتلاوة
والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصلي السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى
من حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة
لانها هى الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها ان شاء اقام
ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة قلت والى هذا القول مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين
وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر هذه المسئلة وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم
يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة
نواها او لم ينوها لانها صارت دينا عليه بفوات محل الاداء ويصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها
لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية

فلا يتأدى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة نفسها فالقياس ان الركوع
والسجود في ذلك سواء وبالقياس نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة ومن اصحابنا من قال مراده
اذا تلاها في غير الصلوة وذكره في القياس لا يجزيه لان الركوع والسجود متقاربان فينوب احدهما عن الآخر
كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة بخلاف
الركوع في الصلوة والاظهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند موضع السجدة فالشيخ
رحمه الله بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني ثم يحتاج ههنا الى بيان وجه القياس
والاستحسان اولا ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا كما اشار اليه الشيخ
فوجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود
في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال
ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت رأسها ولما ثبت التشابه بينهما سقط الواجب عنه بالركوع كما
سقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القنوت عن الواجب في باب
الركوع فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاصل المعلول بالآخر بظاهر الشبه
وظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي ان
كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر راكعا
يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا ليس بقياس
لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجد
واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجود
ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها
من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلا خارج
الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى ان لا تقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع
مستحق بجهة اخرى فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى آخره اثر ظاهر لان المأمور به
لا يتأدى باتيان ما يخالفه وفسدته وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا على تحقيقة كل واحد منهما
واما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين
واثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة
الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور
اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى بالعمل باثره الباطن اي بسبب قوة
اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن اي الخفي بيانه اي بيان الاثر الباطن الذي
يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه والدليل
على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به
وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا لتحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا او
الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
السجود في النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ
ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولله يسجد

من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة
الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما في سجود الصلوة
وشرعية التداخل فيه دليل على انه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة
بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة
والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة
لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة
وكالسعي الى الجمعة تسقط بالسعي لعيادة المريض وتاييد ما ذكرنا ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه
كان اذا تلا آية السجدة في الصلوة ركع بخلاف الركوع في غير الصلوة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلوة
حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض امرت ان اسجد على سبعة
اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتأدى بغيره فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبهة احق من الاثر
الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
قوله وهذا اي القسم الثالث من القياس وهو الذي ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم
عز وجوده وسمعت من شيخي رحمه الله انه لا يوجد الا ست مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد
رجلان كل واحد منهما يقول رهنتني بالف وقبضته واقام البينة في الاستحسان يقضى بانه مرهون
عندهما ويجعل كانه ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما في الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس
بطل البينتان لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية
ولكل واحد بنصفه لما ذكره الى الشيوع المانع من الرهن فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره
الباطن فان كل واحد منهما يدعي عقدا على حدة ويثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء
وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف
مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد به متحدا
في المحل وبخلاف دعوى الشراء فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا ولو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو
باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه وبين رب السلم في ذرعان المسلم
فيه في القياس يتحالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم
فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا
يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف
المذكورة لا بالاشارة الى العين فكان الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فبهذا
تبين ان الاختلاف ههنا في الاصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها
ما اذا قرأ السجدة في ركعة فسجدها ثم اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله يلزمه
سجدة اخرى وفي القياس لا يلزمه وهو قول ابي يوسف رحمه الله ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في
الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف رحمه الله ومنها ان العبد اذا جنى

مراخطا فخبر مولاه بعد البرء فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا يخير ثانية في الاستحسان
وهو قول محمد رح وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها غاصب
العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رحمه الله وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رحمه الله
فرجع ابو يوسف في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته ثم بين الشيخ رحمه الله الفرق بين
المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي
يصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا
فيكون حكمه التعدية بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية
ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض الثمن والمبيع لان
البائع اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا
على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر واما البائع فهو
المدعي لانه يدعي زيادة الثمن وكان القياس نظرا الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويوخذ
منه ما اقر به ويحلف على الزائد وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي
وجوب التسليم عند احضار اقل الثمنين الذي يدعيه والبائع ينكر تسليم المبيع بما يدعيه ثمنا والبيع كما يوجب
استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا حكم اي وجوب التحالف
قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار
الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعديته حكم التحالف اليهما والى
الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجر قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف
مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة
العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك
مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح محتمل
للفسخ في الجملة فانه ينفسخ بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فيشبه
البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري فيه التحالف ايضا ومثل اذا وقع الاختلاف
بعد هلاك السلعة وقد اخلفت بدلا بان قتل العبد المبيع قبل القبض يجري التحالف بالاتفاق لانفساخ
العقد بهلاكها قبل القبض المستحق بالعقد لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق
بالعقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت مثل العين في امكان فسخ العقد عليها فاما بعد القبض اي الاختلاف
الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب اي لم يجب به يمين البائع لان المشتري لا يدعي لنفسه على البائع
شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة ومحمد فيقتصر على
مورد النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع بعد موته مع المشتري في الثمن او وارث المشتري
بعد موته مع البائع او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة فانه في المسائل كلها
كان القول قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اخلفت بدلا
او لم تخلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر فلا يتعدى الى غير
المنصوص عليه فان قيل عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكنه حال هلاك السلعة في حق

المتعاقدين

المتعاقدين غير مسلم لدخوله تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا
قلنا النص المقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
يدل على اشتراط قيام السلعة وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان رد الماخوذ حسا وحقيقة فذلك
لا يتاتى الا عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ لابد له من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا
يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا فات من غير بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة
القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد وعند محمد يجري التحالف في جميع هذه الصور لان
التحالف انما صار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين
الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد
منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره صاحبه فيحلف كل واحد
على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف
في الجميع والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى
ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين
يصير بالف عند حط بعض الثمن ولو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب
اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن
لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد
باعتبار انه يدعي صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى
رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه قوله واذا صح المراد اي ثبت وظهر على
ما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل
به بطلت المنازعة في العبارة وهو جواب عما قال بعض الطاعنين نحن لا ننازعكم في الاستحسان بالمعنى
الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان
كذا في القواطع فاجاب عن ذلك بانه نزاع في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح
على انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن
في احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة
وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى ووجود معنى الاسم في غيرها وضعوه له باعتباره لا يمنع من صحة
التسمية فان العرب سمت الزجاج قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني
وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله
عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل وذكر مالك بن انس رحمه الله لفظ الاستحسان في كتابه في
مواضع وقال الشافعي رحمه الله في المتعة استحسن ان يكون ثلاثين درهما وقال في باب الشفيع استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وقال في المكاتب استحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة
وذكر محيي السنة في التهذيب ووضع المصحف في حجر الحالف استحسنه الشافعي تغليظا وقد قال الشافعي
في بعض كتبه استحب كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق للكلام
الشرع الذي هو افصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فبشر عبادي
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا

فهو عند الله حسن واقواهما يعني في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا
اللفظ يدل عليه بوضعه اذ الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان
الطبع الى الشيء والمحبة له وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة فان الطبع قد يميل الى ما هو
قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى
يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فعرفنا ان الاستحسان افصح
واقوى من الاستحباب على ما نبين يعني في باب تخصيص العلة ثم ذكر وصل التلفيق بين البابين فقال
وقولنا كذا راجع الى فصل من احكام العلل اي احكام القياس انه الضمير للشان لا يثبت به اي بالقياس
الحكم بطريق القطع ونبين عليه اي على ان الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

باب معرفة احوال المجتهدين

انهم مصيبون في اجتهادهم لا محالة اي احتمال الخطاء
قائم في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد اي المصيب منهم ماجور بلا خلاف والمخطئ ماجور او معذور اي
معاقب اذا كان مخطئا قوله والكلام فيه اي في الاجتهاد في شرطه وانه لم يبق نفس الاجتهاد لشهرته
بين الفقهاء وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة
ومشقة فيقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة او نواة لكن صار في اصطلاح الاصوليين
مخصوصا ببذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس
من نفسه بالعجز عن مزيد طلب وعبارة بعضهم هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة
عليها بالنظر المؤدي اليها وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي واحترز بالفقيه عن غيره فان استفراغ النحوي او المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل
ما ذكر لا يسمى اجتهادا وبقوله لتحصيل ظن عن استفراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة
وظفره به وبقوله لحكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد
والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه
لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب
اركان الشرع وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع لانها وان كانت احكاما شرعية لكن فيها دلائل
قطعية ثم قيل هو ثلاثة انواع فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول ففي حالتين احدهما اجتهاد المجتهد
في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره والثانية اجتهاده
في حق غيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حينئذ واما الثاني
ففي حالتين احدهما اذا نزل حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه
من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب
والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب
باقيا عند ظهور الصواب والحالة الثانية ان تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد
مشتركا بينهما فايهما تفرد بالحكم سقط الفرض واما الثالث ففي حالتين ايضا احدهما ان يجتهد العالم قبل
نزول الحادثة ليسبق الى معرفة حكمها قبل نزولها والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها فيكون الاجتهاد
في الحالتين ندبا كذا في القواطع قوله واما شرطه اي شرط الاجتهاد فان يحوي اي يجمع المجتهد علم الكتاب
معانيه اي مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم

حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر
فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام دون ما سواه وعلم السنة بطرقها اي ملتبسة
بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها وهي نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول عليه السلم
او نقلت بالمعنى ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب
وذكر في القواطع ان في معرفة السنة خمسة شروط طرقها من تواتر واحاد لتكون المتواترات معلومة
والاحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عن الاهي ومعرفة
احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة معاني ما ينفي الاحتمال عنه في حفظ
الفاظ ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما تعارض من الاخبار وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين
احدهما ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة الظن فيها بالنظر وتقديم ما يجب تقديمه وتاخير
ما يجب تاخيره والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد
على قوله فمن ليس عدلا لا تقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ
باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ثم قال وانما يكون متمكنا
من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة اربعة
الكتاب والسنة والاجماع والعقل وطريق الاستثمار يتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان
وفيما بينها ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقائق اهملها الاصوليون اما كتاب الله تعالى فهو الاصل فلا
بد من معرفته ولنخفف عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام
منه وذلك مقدار خمسمائة اية الثاني انه لا يشترط حفظها عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها
حتى يطلب الاية المحتاج اليها في وقت الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها
بالاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة
ما يتعلق من الاحاديث بالمواعظ واحكام الاخرة وغيرها والثاني لا يلزمه حفظها بل يكفيه ان يكون
عنده اصل مصحح يجمع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لمسلم وسنن ابي داود
ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن
واكمل واما الاجماع فينبغي ان يتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة
النصوص حتى لا يفتي بخلافها والتحقيق في هذا الاصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف
بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة مذهب
ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا
القدر فيه كفاية واما العقل فنعني به مستند النفي والمستند الاصلي للاحكام فان العقل قد
دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام منها في صور لا نهاية لها الا ما استثناه الادلة السمعية
من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي
والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الا بنص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع
وافعال الرسول عليه السلم فهذه هي المدارك الاربعة واما العلمان المقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة
وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة منتجة والحاجة اليه تعم المدارك الاربعة والثاني معرفة
اللغة والنحو ويختص فائدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال

الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ومنطوقه ومفهومه ولا يشترط
ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة
ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه واما العلمان المتممان فاحدهما معرفة الناسخ
والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها باية او حديث
ينبغي ان يعلم ان ذلك الاية او الحديث ليس من جنس المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة والثاني يختص
بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود والتخفيف فيه ان كل حديث
يفتي به مما قبلته الامة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالتهم
والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل
الائمة الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة رواتها كان حسنا
وقصر الطريق على المفتي فهذه العلوم الثمانية التي يستفاد منها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون
علم الحديث وعلم اللغة وعلم اصول الفقه واما علم اصول الكلام فليس بمشروط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد
الاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة
الدليل ليس من فروع منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف
الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القران فان ذلك يشتمل عليه كتاب الله تعالى وذلك محصل
للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد لان هذه التفاريع
ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها
شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ايضا واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما
يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزى
بل يجوز ان يكون العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون البعض فمن عرف طرق النظر في القياس فله
ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسئلة العول فيكفيه
ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا
والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تضر الغفلة عنها والقصور
عن معرفتها وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة فقد سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلاثين لا ادري وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في مسائل فاذن لا يشترط الا
ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين ما لا يدري فيتوقف
فيما لا يدري ويفتي فيما يدري هذا كله من كلامه قوله فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد اراد بموضع
الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا
المسائل العقلية التي هي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر مخلد في النار
ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الاهواء من اهل
القبلة وذهب عبد الله بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق
القران والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون
القران مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى وخارجة عن ارادته والروية ممكنة وغير ممكنة في فساد

ذلك

٤٤٠

ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وزاد الجاحظ ان مخالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف
وجوب النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب به واحتجا بان الله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وهولاء الكفار واهل الاهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقائدهم
خوفا من الله تعالى اذ انسد عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى ورحمته تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه
ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية قال العنبري الايات في مسائل الاصول
متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ما راه اوفق لكلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام
واليق بعظمة الله واثبات دينه فكانوا معذورين وكان يقول في مثبتي القدر هولاء عظموا الله وفي نفاة
القدر هولاء نزهوا الله وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانا كما نعلم ان الرسول عليه السلام امرنا بالصلوة
والزكوة نعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم على اصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل
جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقتله ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر
مقلدة اعتقدوا دين ابائهم ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم الا انهم هم الكاذبون ويحسبون انهم على
شيء في قلوبهم مرض وعلى الجملة ذم المكذبين من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة وقولهم انه تكليف ما
ليس في الوسع فاسد لانه تعالى اقدرهم على اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل
المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله تعالى حجة بعد الرسل
وما قاله العنبري يبطل باجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة
معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع ورفع الاثم في المجتهدات
الفقهية انما كان لان المقصود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم ولم يحصل
والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول الدين ظاهرة متواترة فلا يعذر احد فيها بالجهل
والغفلة قوله وقال بعض الناس الى اخره اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية
قبل الاجتهاد ام لا فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي
والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم الى
انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما
ادى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهولاء يسمون المصوبة وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم
يكن حكم متعين في الحادثة لكن وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به وهذا هو القول بالاشبه
وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسر الغزالي هذا القول بان لله تعالى في الحادثة حكما معينا
علم الله يتوجه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان
اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى بما كلف به فاصاب ما عليه وذهب كل من قال
المجتهد يخطئ ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي اهل الحديث كعبد الله بن سعيد
والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم والله اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة
الى ان لله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد فيها ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على
ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد

ولم تعثر عليه اجر واحد لاجل سعيه وطلبه وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم تكلف باصابته لخفايه وغموضه فلذلك كان معذورا ماجورا وهو قول عامة الفقهاء ووجبت جماعة الى ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطا لم يكن ماجورا لكن تحط عند الاثم تخفيفا ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطا لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه ولكن تحط عند الاثم لغموض الدليل وخفائه وهو قول ابى بكر الاصم وابن عُلَيّة والى هذا مال الشيخ ابو منصور رحمه الله على ما ذكر في الميزان والى هذا القول مال بشر المريسي الا انه قال المخطى فيه آثم غير معذور كما في سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل المذاهب على ما ذكر في عامة كتب الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطا كان مخطيا ابتداء وانتهاء يعني كان مخطيا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع وبقوله هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة اشار الى القول الثاني واختاره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وقال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطيا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا كان مخطيا للحق عند الله مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعيا كانه اصاب الحق عند الله تعالى قال بلغنا عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف بن خالد السمتي وكل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد يبين ان الذي اخطا ما عند الله تعالى مصيب في حق عمله ثم قال فصار قولنا هذا القول الوسط بين الغلو والتقصير قوله احتج من ادعى الحقوق وهم المصوبة بان المجتهدين قد كلفوا اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطا فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الراي مكلفون باصابة الحق ولا يتحقق ذلك اي التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء دليله وكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق تحقيقا لشرط التكليف باصابة الحق اذ القدرة عليها تثبت به فلا يتحقق التكليف بدونه كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها في حقهم قبلة على ما قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد الى جهة تادى عنهم الفرض جميعا ولا تادى الفرض عنهم اي لا يسقط الا باصابة المامور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم تصر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم لما تادى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطائه بيقين وانما عيّن هذا الوجه لانه ليس متوجها الى الكعبة بوجه فكان خطا من كل وجه فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود نوع الكعبة منه بجزء من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريه ولم يامر باعادة صلوة من توجه الى جهة اخرى وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سوال يرد عليهم وهو ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد اذ يلزم ان يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما وقليل النبيذ حلالا وحراما والنكاح بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شيء واحد عند قيام الدليل على التعدد كما صح ذلك اي التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين في زمنين مختلفين على اقتضاء رسالة كل واحد منهما على قومه وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة والاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين

فكذلك عند اختلاف المكلفين اي فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق اخر الا ترى ان الميتة ابيحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكوحة احلت للزوج وحرمت على غيره والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج واحلت لغيره فيجوز ان تثبت اباحة النبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق اخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بالاحكام ليميز الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لاختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض على البعض بلا مرجح قوله ووجه القول الاخر وهو ان واحدا من الجملة حق وهو القول بالاشبه ان استواء الحقوق يقطع التكليف اي يؤدي الى سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلي في جوف الكعبة يختار اي جهة شاء من غير بذل مجهود واحالة تفكر لكن الفريق الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقيته ما ادى اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يكون يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعد ما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لان ما ادى اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى انا لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقها وساق الناظر كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب قوله وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر يعني لو ثبت استواؤها في الحقيقة بطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوي بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل واذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم تستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه ان ما اعتقدته حق فلازمه اذ لا فضل لمذهبي على مذهبك الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتهما لما ثبت الحقية على السواء ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد اخر كتبيين الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد حتى يجري بالنفي او بالاثبات او تبيين التساوي حتى يثبت له الوقف او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح وكالتمرين في الاجتهاد واكتساب الملكة في استمداد الاحكام من الادلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب الجزيل واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط المناظرة لبقاء هذه الفوايد ثم استوضح من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف عند استواء الكل في الحقية بقوله الا ترى ان الاختلاف اي المناظرة في اختيار وجوه كفارة اليمين اي اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها احق من الباقي فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة فان اختياره اي اختيار احد الوجوه بمجرد العزيمة اي بمجرد القصد الذي انضم اليه الفعل صحيح بلا تامل اي بلا اجتهاد فيه واحتج القاضي الامام لهولاء بان المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة

ورد قولنا لمراد واحد والمجتهد يصيب ويخطئ ... سليمان ... كان الكل فطنا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص احكم ... ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة ... مسعود ... فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وقال النبي صلى الله عليه وسلم واذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ... على احتمال الخطأ
منه رحمه الله

ما يشهد النصوص بالحقية خلفا عن شهادة رسول الله عليه السلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس
كلهم الى حكم واحد ما نرى من اعدادهم اختلافا الا باختلاف احوالهم كالمرض والسفر والغنا والفقر
ونحوها فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك وكان مقتضى هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا انا
تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا مكلفين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس
الحقية لهم اقوامهم بعد الواحد الحق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحي **قوله** تعالى ففهمناها سليمان
دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمن عليهما السلم احدهما صاحب حرث وقيل كان كرما قد تدلت
عناقيده والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق منه
شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما مستويين فقال سليمان عليه السلم غير هذا اوفق للفريقين
ينطلق اهل الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت
كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلم القضا ما
قضيت فاخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وداود وسليمان اي واذكرهما اذ بدل اشتمال منهما يحكمان في
الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم النفش ان تنتشر الغنم بالليل ترعى بلا راع من حد دخل وضرب جميعا
وكنا لحكمهم شاهدين لم يغب عنا من امرهم شيء وجمع الضمير لانه اراد بهما والمتحاكمين اليهما او اريد به التثنية
ففهمناها الها ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وكلا وكل واحد منهما اتينا حكما فصلا
من الخصوم وعلما بامور الدين ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز
لسليمان عليه السلم خلافه ولما جاز لداود عليه السلم الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية
ومن عليه وكمال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فايدة لان داود
قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير ما فهم سليمان عليهما السلم **ولا يقال** كان ما قضى به داود جايزا
وما قضى سليمن افضل فلذلك اختص بالفهم **لانا نقول** لو كان ذلك من داود عليه السلم ترك الافضل لما وسع
لسليمان الاعتراض عليه لان الافتيات على راي من هو اكبر منه اذا كان صحيحا في نفسه غير مستحسن خصوصا
على الاب النبي واعترض الغزالي لو على التمسك بهذه الاية فقال كيف يصح انهما حكما بالاجتهاد ومن
العلماء من منع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجاز واحال الخطا عليهم فكيف ينسب
الخطا الى داود عليه السلم ومن اين نعلم انه قال ما قال عن اجتهاد والاية على نقيض مذهبكم ادل لانه تعالى
قال وكلا اتينا حكما وعلما والخطا يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلما ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بانه
حكم بحكم الله تعالى وانه الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لا سيما في معرض المدح والثناء والجواب عنه انا
قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالنقل ايضا وقد بينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء
عليهم في اجتهادهم جايزان وان لم يجز تقريرهم على الخطا وليس في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما انه اتى كل
واحد منهما حكما وعلما فيما حكما به في تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد ايتا العلم بوجوه الاجتهاد وطرق
الاحكام في نفس الامر والحطا فيه مسلم لا يمنع اطلاق القول بانه اوتي حكما وعلما فلا يبقى للخصم حجة وعن
عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص اقض بين هذين
قال اقضي وانت حاضر قال نعم قال على ماذا اقضي قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله
اجر واحد ففيهما دليل على ان في الاجتهاد خطا وصوابا حيث صرح بذكر الخطا وتفاوت الاجر وفي حديث

ولان تعدد الحقوق ... نفس الحكم وسببه اما السبب فلانا قلنا ان العاص تعديه وضع لدرك الحكم ... متعديا الا انه ... ان يكون ... النص وهذا خلاف الاجماع
منه رحمه الله

بريدة

طويل رواه محمد عن ابي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة فارادوا ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الائمة في المبسوط
في هذا اللفظ دليل على ان المجتهد يخطئ ويصيب فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد
مصيبا لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لا محالة **فان قيل** فقد قال ولكن انزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما
رايتم ولو لم يكن المجتهد مصيبا للحق لما امر بانزالهم على حكمنا فانه كان لا يامر بالانزال على الخطا وانما كان يامر
بالانزال على الصواب **قلنا** نحن لا نقول المجتهد يكون مخطئا لا محالة ولكنه على رجاء من الاصابة وهو اتى بما
في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لا لانه يكون مصيبا بالاجتهاد لا محالة وفايدة ذلك انه لا يتمكن فيه شبهة
الخلاف اذا نزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم ما رايناه ويتمكن ذلك اذا نزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطي
ويصيب والدليل المعتمد عليه في هذه المسلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد
كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطية فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا
واحدا فمن ذلك ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما انهم خطاوا ابن عباس رضي الله عنهم في ترك القول
بالعول وخطاهم ابن عباس رضي الله عنهما في القول به وقال من باهلني باهلته ان الله تعالى لم يجعل في
رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا ومنه ما روي عن ابي بكر رضي الله
عنه انه قال في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
وعن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب
الحق لكنه لم يال جهدا وعنه انه قال لكاتبه اكتب هذا ما راى فان كان خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله
وعن علي رضي الله عنه انه قال في المراة التي استحضرها عمر رضي الله عنه فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد
الرحمن بن عوف رضي الله عنهما انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم
يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية يعني الغرة وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة
اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وعن ابن عباس رضي
الا يتق الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك من الوقايع واعترض على هذه الحجة
بانه قد يكون التخطية فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجماعا وحينئذ لا ينتهض
حجة واجيب بان التخطية وقعت في المسايل الاجتهادية التي لا نص ولا اجماع فيها ولا تقصير في مجتهد
من الصحابة والا وجب التاثيم وهو باطل ثم استدل الشيخ رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه
وهو القياس الثابت بالاجتهاد اما السبب فلانا قد بينا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم بقوله وضع حجة
بعد حجة اي القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وانه وضع مدركا لحكم النص لا مثبتا للحكم ابتداء
وهذا حق بانه ابانة مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع فما ليس بمتعد لا يتعدى متعديا يعني حكم النص
اذا لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان يتعدى متعددا لانه اي التعدية بصفة التعدد يصير تغييرا لحكم النص
اذا لم يكن حكمه متعددا فيوجب ذلك اي تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا
بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع بالتعدية وهذا اي كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فانهم
اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة او النفي والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لا يجب
بهما جميعا بل يجب الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون الاخر ناسخا للاول واذا
تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبنية عليها ثم استوضح ما ذكرنا انه تغيير بقوله

الامر اما لو توهمناه اي النص غير معقول اي غير معلل وذلك اي التعدد واعترض عليه بان ما ذكرتم
غير لازم فان الحكم يتعدى الى الفرع من الاصل غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان
اصل كل مجتهد في الفرع المختلف فيه غير اصل خصمه فان من جوز بيع الجص بالجص متفاضلا اعتبره
بالمزروع ومن لم يجوزه اعتبره بالحنطة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بلا خلاف وتعدى كل واحد
من الحكمين الى الفرع من غير تغيير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ما ذكرتم ان لو
اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبر المجوز بالحنطة كما اعتبره غير المجوز بها اي اعتبره
غير المجوز بالمزروع كما اعتبره المجوز به وذلك ممتنع فتبين بهذا ان في هذا الاستدلال اشتباها واما الاستدلال
بنفس الحكم فظاهر في شيء واحد يستحيل اجتماعه اي اجتماع المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد
وذلك لان القياس حجة في حق الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم
فكذا الثابت بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان
المقلد لو استفتى احد المجتهدين لافتاه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع ولو استفتى
الآخر لافتاه بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد
وهذا مستحيل بخلاف اجتماع الحظر والاباحة في الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا تعداه والحرمة مختصة
بغير المضطر فلا يكون اجتماعا في حق شخص واحد قال القاضي الامام ثم لو كان الحق متعددا لجاز للذي يجعل
باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ما يهواه نفسه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة في باب اليمين انواعا
كان للعبد الخيار بينها على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطل الحدود وشرع طريق الاباحة ونفي
الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الدين الا على دليل غير الهوى من نص ثابت بوحي او قياس شرعي فمن جعل
الحق حقوقا اثبت الخيار للعامي بهواه ومن قال الحق في واحد الزم العامي ان يتبع اماما واحدا وقع عنده
بدليل النظر انه اعلم ولا يخالفه في شيء بهوى نفسه **فان قيل** اليس القياسان اذا تعارضا ثبت للمجتهد ان
يعمل بايهما شاء **قلنا** نعم ولكن لا بهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في احدهما ويلزمه العمل ولم يبق قبله
لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فلزمه العمل بها لانها من حجج الشرع في هذا الموضع فاذا عمل
باحدهما لزمه الاعراض عن الآخر الا بدليل يدلك على الحقيقة فيه **فان قيل** لو كان الحق واحدا لوجب
اتباع الخطا لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد وهو باطل لاستحالة الامر باتباع الخطا **قلنا**
لا نسلم استحالة الامر باتباع الخطا عند تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع ولم يطلع
عليه المجتهد بعد استفراغ وسعه في الطلب كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطا حقيقة لوجود نص على خلافه
فعرفنا ان الخطا جائز الاتباع في الفروع عند ظن الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق **قوله** وصحة
التكليف بما قلنا جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم
تكليف ما ليس في الوسع فقال صحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعني انما
لم يصح التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق ولم يكلفوا اما لعدم الدليل عليه او لخفائه
بحيث لا يصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطاوا عذروا واجروا
على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وهذا كمن امر
غلامه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب
ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاء لظفره بالفرس والباقون مصيبون

ابتداء لبذل جهدهم في الطلب وامتثال الامر لا انتهاء لحرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا **قوله** قال
ابو حنيفة رحمه الله الى آخره لما زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه انه
قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رحمه الله ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل على ان المذهب عنده ان المجتهد
يخطئ ويصيب فقال وقال ابو حنيفة رحمه الله في مدعي الميراث اذا لم تشهد الشهود انا لا نعلم له وارثا
غيره يعني شهدوا ان المدعي هذا وارث الميت ولم يقولوا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي يعني
لا اكلفه باعطاء الكفيل اذا سلمت المال اليه وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به القضاة وهو جور
سماه اي اخذ الكفيل بطريق الاحتياط جورا وهو اجتهاد والواو للحال اي مع ان اخذ الكفيل ثبت عندهم
بالاجتهاد وهو ان القاضي مامور بالنظر وربما يظهر للميت وارث آخر فياخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغائب
كالملتقط اذا رد اللقطة على صاحبها ياخذ كفيلا منه احتياطا فلو كان الحق متعددا عنده لم يكن لتسميته
الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات واحد ولما كان لقائل ان يقول
الحق وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب في حق العمل مامور بالعمل باجتهاده فلا يجوز
تسمية ما ثبت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ رحمه الله الى الجواب في الدليل فقال انما سماه جورا لانه اي القاضي
الذي امر باخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق وهو ظلم بتكليف
المدعي باعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الآخر موهوم ولا يجوز تاخير حق الحاضر
لامر موهوم لا امارة عليه ومسئلة اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت بيقين
ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح من الرواية
وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده والظلم نعم ان كان المراد من الجور الظلم على
معنى انه باخذ الكفيل عن المدعي ظالم في حقه فهو بمعنى الميل ايضا لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فاذا
كلفه القاضي باعطاء الكفيل جبرا والحق على خلافه كان ذلك وضعا للشيء في غير موضعه فكان ميلا عن الحق
وقال محمد رحمه الله يعني ذكر محمد في المبسوط في المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق
القاضي بينهما ان الفرقة جائزة وان حكمه نافذ عندنا وقد اخطا السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في
هذا الباب فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضي ثم اطلقوا اسم الخطا عليه فعرفنا ان
الاجتهاد قد يقع خطا عندهم وان كان جائز العمل به **فان قيل** كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما
قال زفر والشافعي رحمهما الله لانه حكم بخلاف الكتاب والسنة فان اللعان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم
بخلاف النص باطل كما لو حكم بشهادة ثلاثة نفر في حد الزنا **قلنا** هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كما لو حكم
بشهادة المحدود في القذف وذلك لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان
لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع ثلاثة في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضي وادى اجتهاده الى هذا
الطريق نفذ حكمه ولا نسلم ان قضاءه مخالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكورين في النص وهذا
الاجتهاد في محل الفرقة فان من ابطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة وان التعنت المراة اللعان بعد
ذلك ولا ينفذ حكمه وان اتم الزوج اللعان وانما تقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط **قوله**
ودليل ما قلنا من المذهب يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في
كتبهم سوى هاتين المسئلتين المذكورتين مثل مسئلة التحري ومثل ما قال محمد رحمه الله في غير موضع من كتبه
اذا قضى القاضي برأي نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وثبت صحته في حق من يخالفه

فلان م

وان كان عند المخالف هذا القاضي مخطئا للحق عند الله تعالى ويجوز ان يكون معناه ان الدليل على صحة
ما ذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب
والاول اظهر ثم اجاب عن مسئلة الاجتهاد في القبلة التي استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب فقال
فاما مسئلة القبلة الى اخره يعني لا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب
كغيره من المجتهدين استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة
مصيبا لا محالة لوجب على المخطئ اعادة الصلوة بعد ما تبين خطاؤه يقينا كما لو صلى في ثوب نجس على
ظن انه طاهر فتعرض للجواب بقوله واما قوله اي قول من ادعى الحقوق ان المخطئ للقبلة لا يعيد
صلوته وجواب اما محذوف من حيث المعنى والتقدير واما قوله ان المخطئ لا يعيد صلوته فلا يصح دليلا
على ما ادعاه لان الذي المجتهد في القبلة او المامور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة
لانها ليست في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه بل كلف طلبه اي طلب الكعبة تناول
البيت على رجاء الاصابة لكن الكعبة استدراك من قوله كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة ولئن
تحقق لكن الكعبة غير مقصودة لعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة
والعبادة لها يكفر الا ترى ان عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبلة وقد تنتقل وجوب التوجه
من عينها الى جهتها عند الغيبة فثبت ان عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجه الله تعالى اي رضاه
بدليل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء كما كان استقبال البيت المقدس ابتلاء
فاذا حصل الابتلاء في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب
وجه الله سبحانه سقطت حقيقته اي حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي بفوات
الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحري عند الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار
حصول المقصود فلذلك لم تجب الاعادة ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى
ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لا من صفات ما هو الحق حقيقة
ونحن نساعدكم على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في
سائر الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة **قوله**
وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المتحري لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا
فاما عند الشافعي رحمه الله فالمتحري كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطا من كل وجه بان استدبر الكعبة
وجب عليه الاعادة اذا علم به في احد قوليه لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا احتج الشافعي رحمه الله في
ان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها وانقطاع دليل العيان ثابت على تحقق الاصابة
يقينا بان طريق الاصابة مما يوقف عليه لو تكلف العبد لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات
الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا لا مسقطا اصلا في اصل الامر متعلقا بالاصابة
حقيقة فمتى ظهر الخطا يقينا لزمت الاعادة كالعمل بالراي ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر في
العمل وان لم يتحقق عدم النص ولم يكلف كل التكلف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب
فابيح له العمل بشرط انه ان ظهر نص بخلافه فسخ عمله واصحابنا رحمهم الله اوجبوا طلب الكعبة بعد
الغيبة عنها على الدلائل المعتادة التي ليس فيها كثير حرج لا على ما ليس بمعتاد ولا مامور به بالشرع من علم
الهندسة وكيفية تركيب السماء والارض والدلائل المعتادة من الشمس والنجوم لا يوصلنا الى حقيقة الكعبة

بل من مطمعه يسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجة ولزم العمل بالتوجه الى جهة فيها رجاء
اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واخبار الناس عن هذه الادلة وجب
العمل براي القلب وهذا الراي لا يوصله الى الجهة الظاهرة حال ظهور الشمس والمحاريب سقط اصابة
تلك الجهة الى جهة فيها رجاء اصابة المحراب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار مؤتمرا بالامر فلا يقع
عمله فاسدا بترك ما ترك لانه لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالراي بخلافه لانه
كلف العمل بالراي بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه مما يناله حالة الحاجة الى العمل به
لولا تقصير منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته الا ترى ان زوال
هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا بتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطاء في باب القبلة فتبدل
به حال الدليل بزوال الغيم وظهور النجوم وذلك امر سماوي تبدل به حال الدليل فكان وزانه نزول
نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوضا بماء ثم تبين انه نجس انه يعيد
الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كما في المسئلة الاولى والقصور منه في طلبه
وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا ينفعه في هذا الموضع فلا يبقى الا النجم كذا في التقويم
فان قيل ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى
بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان الحق واحدا
لم يكن الاقتداء بالكل هدى وبالاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في المسائل وقال كل واحد
قولا وصوب بعضهم بعضا بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم للبعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو
اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لان انكار المنكر واجب وبان الحق لو كان واحدا
لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم وابن علية **قلنا**
لا نسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى كما صح ان يقال لكل مجتهد اتباع
ظنه انه مهتد صح للعامي اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من
الاهتداء هو الاتيان بما يجب ولان الاقتداء باحادهم اذا كان اهتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاهتداء
وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تخطئة بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في
هذا اهتداء واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على
وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار حسبه وقولهم لو كان
الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية
لينال ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه منتقض بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية
وانما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطا من الصواب **قوله** فاما من جعله اي المجتهد اذا
اخطا مخطئا ابتداء وانتهاء اي مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج بما
روينا من اطلاق الخطا في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطا مطلقا
والخطا المطلق ما هو خطا ابتداء وانتهاء قالوا والاجتهاد المؤدي الى الخطا لا يجوز ان يكون مامورا به كالرجل
المامور بدخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقال انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها
ولا انه كان مامورا بقطعها قالوا وانما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير انه صواب كما الزمنا العمل بالنص
على تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر انتساخه بطل العمل فكذلك متى علم بالقياس ثم روي له نص بخلافه

ويقول النبي عليه السلم في اسارى بدر حين نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص وبقول الله ... وكلا
اتيناه حكما وعلما والحكم والعلم ... وقال عبد الله بن مسعود لمسروق والاسود كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب الى
فيما سبقا بركعتي المغرب   مرتادى

حتى تبين خطاؤه يقينا بطل ما امضى بقياسه وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما
فانه يستعملها على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل وما روى من
اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا فهو ما اذا لم يتبين وجه الخطا فاذا تبين وجه الخطا واشتبه فان
الواجب عند الاشتباه العمل باى قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا ما لم يتبين
خطاؤه قالوا وهكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا ان صلوة كل واحد منهم
جايزة حتى يتبين عليه خطاؤه فحينئذ يامر بالاعادة **قوله** ولقول النبي عليه السلم في اسارى بدر استشار
النبي عليه السلم ابا بكر وعمر رضى الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر رضى الله عنه قومك واهلك استأن
بهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها على الكفار وقال عمر رضى الله عنه قومك واهلك
كذبوك واخرجوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمال
النبي عليه السلم الى راى ابى بكر رضى الله عنه فنزل قوله عز وجل ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى اخر
الايات الثلاث فقال النبي عليه السلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ففيه دليل على ان اجتهاد عمر رضى الله
عنه كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطا من الاصل لاستيجابه العذاب الاليم لولا المانع وهو الكتاب
السابق ولو كان صوابا في حق العمل به لما استوجب به العذاب الاليم لوجود امتثال الامر وقيل المراد
من الكتاب السابق ما كتب الله في لوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر وقيل ان يحل لهم الغنائم والفداء
وقيل ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى عن ذلك ثم بظاهر هذا النص
تمسك المريسى ومن تابعه وقال المجتهد ياثم بالخطا ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم
ولان الخطا انما يقع لتقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطا في اصول
الدين موجب للاثم لتقصير في الطلب والتامل ويدل عليه ما نقل عن الصحابة رضى الله عنهم على سبيل التشنيع
بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما الا يتقى الله زيد بن ثابت وقوله من شاء باهلته وقول
عائشة رضى الله عنها ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب وقول ابى حنيفة
رحمه الله هذا ... احتاط به بعض القضاة وهو موجود وقول الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا
ان الخطا يصلح سببا للعتاب والاثم والا لم يكن للتشنيع وجه **قوله** واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص
فانه عليه السلم لما قال له وان اخطات فلك حسنة وقال في حديث اخر وان اخطا فله اجر واحد والخطا المطلق
لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه وعرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد مستحق للاجر به وان اخطا الحق
الحقيقى وبقوله الله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلم وكلا اتينا حكما وعلما اخبر انهما جميعا اوتيا من
الله حكما وعلما بعد ما بين ان سليمان اختص بفهم ما هو الحق عند الله تعالى ومعلوم ان الخطا المحض لا يكون
حكم الله تعالى فثبت انا قلنا انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل وهذا التمسك انما يستقيم
اذا سلم الخصم ان المراد ايتاء العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد ايتاء العلم والحكم
في غيرها كما هو شانه وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وعلقمة او الاسود سبقا بركعتين من صلوة
المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وصلى الاخر ركعتين ثم جلس فذكرا
ذلك لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه فقال كلاكما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الى فنظر احدهما الى
الفائت ولم يكن بينهما قطع والاخر الى الباقي فقوله كلاكما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع
مسروق احب الى دل على ان الحق واحد منهما وقلنا اراد تاول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده

والمجتهدين م

وبان

ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه ... فعله وحرم الصواب والثواب ... اما تقصير منه ... رسول الله عليه
... فكيف يكون خطا ... رخصة والمراد ... على حكم العزيمة لولا الرخصة ... ولا يعاتب الا ... الصواب يقينا فيعاتب
مرتادى

١٢٢

٤٤٥

وباخره ان الحق الحقيقى مع مسروق عنده **فان قيل** هذا لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا
الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه **قلنا** هب
انه كذلك لكنه لا يخرج من ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل
على ان الحق واحد وانه مصيب عند الله حيث قال وان اخطات فمنى ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد
به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما احق بل اراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه مخطئ
ابتداء وانتهاء ساعدنا في انه مخطئ للحكم ولا يمكن حمل قوله كلاكما قد اصاب على انهما اصابا الحكم فيحمل
على انهما اصابا في الاجتهاد ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل واحد منهم طلب ما عند
الله تعالى من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى
الحق الذي هو عند الله قطعا بلا خلاف فثبت انه لم يؤمر بالعمل على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله
الله ولكن على تحرى الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه
ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب في الاخرة اى ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او
ابتداء حرمان من الله تعالى وهذا كمن قاتل الكفار على تحرى النصرة كان مصيبا في قتاله ممتثلا امر
الله تعالى في اعلاء كلمته قتل ام قُتل مستحقا للاجر العظيم لانه مصيب لكن قاتل على تحرى اصابة النصرة
اصاب او لم يصب وكالرماة اذا نصبوا غرضا فرموا على تحرى الاصابة كانوا مصيبين في تحريهم الاصابة واذا
اخطا بعضهم الغرض واصاب البعض لم يصر واحد مخطيا في تحريه الاصابة بطريقه **فان قيل** خطاؤه
في تقصيره في طلب طريق الاصابة لا في قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الراى ما لو بذل مجهوده
كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة **قلنا** ان الله تعالى كما لم يكلف ما ليس في الوسع لم يكلف ما فيه الحرج
قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب على هذه المبالغة في استعمال الراى حرج
عظيم فصار عفوا ويجب بناء الخطاب على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلها الى حقيقة العلم بلا
خلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول الدين فان المخطئ لما عند الله تعالى مخطئ في حق نفسه ان الله
تعالى دلائل عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلم يجب الخطا الا بتقصير التامل فاما في قصة بدر
فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابى بكر رضى الله عنه اى باجتهاده ورايه يعنى لا يمكن
ان يحمل اجتهاده على الخطا لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برايه واقر عليه بقوله تعالى فكلوا مما
غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحتمل الخطا بوجه الا ان هذا اى اخذ الفداء كان رخصة والمراد بالاية
على حكم العزيمة لولا الرخصة اى العتاب سار على تقدير بقاء العزيمة قال القاضى الامام في تاويل
العتاب والله اعلم ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فكان ذلك كرامة خصصت
بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر رضى الله
عنه والوجه الاخر ما كان لنبى ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك الاسرى
كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفادات فلولا
الكتاب السابق في اباحة الفداء لك لمسكم العذاب كراهة القوم **قوله** فالمخطئ في هذا الباب اى في
الفروع التى لا نص فيها لا يضلل واحترز به عن المخطئ في الاصول فانه مضلل وقد اختلفوا في المخطئ في
الفروع فقيل هو ماجور لما روينا من الحديث وقيل هو معذور لان الخطا ضد الصواب وهو محظور في
الاصل الا ان حكم الحظر يزول بعذر الخطا فاما ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كالنائم لا ياثم بترك الصلوة

لبل

ولكن لا ينال ثواب المصيب وقيل هو معاتب مخطئ لما ذكرنا وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب
لعلمنا انه ما اخطا الا لتقصير من قبله واما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطا انما وقع لخفاء دليل
الاصابة وذلك من الله تعالى والخفي مما لا تدركه كل فهم وكل قلب فان ادراك البصائر على التفاوت
كادراك الابصار بحكم الخلقة ولا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لم يدرك مصيبا فيما
استعمل من الاجتهاد ما وجد وما روى من التخطية والتشنيع فعلى النوع الذي ظهر طريقه عند الذي
خطاه وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح للعبد اصابة الحق
واستحقاق الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصلح له وهو واجب له عندهم
فلذلك وجب القول باصابة الكل وبان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق
نبي من الاكرام والافضال والانعام عليه ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره
فالولي يلحق بالنبي عندهم في حق الافضال والانعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي
فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي واجتهاده فثبت ان القول
بالتصويب مبني على مذهبهم واعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح لا محالة فان كثيرا
من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح ولكن مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب
الاصلح كما ذكره الشيخ والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه حرج لمن قال من اهل الاعتزال
بالتصويب بناه على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناه على امتناع تكليف ما ليس في الوسع
او ما فيه حرج قوله على تحقيق المراد به اي بهذا القول بان يراد به اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق
الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاشبه منهم قد يقولون
ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاشبه واخطاءه ولكن المخطئ للاشبه مصيب للحق حقيقة
عندهم فادام لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا
عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم لا باطنا حيث
لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاشبه فاما اذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد
حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا قال صاحب القواطع
ولقد تدبرت فرايت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه واحكام الشريعة
كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وانما
نهاية راس مالهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فلما
سمعوا نظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم
يعتقدوا لها كثير معاني يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا محض ظن يعثر عليه بنوع
امارة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل مطلوب المجتهد هو
الظن قد يستوي فيه العالم والعامي وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في
الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد
الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فاما من ينظر اليه من بعيد ويظنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد
ظن يظنه الانسان فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين
بمحض ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام والى خرق الاجماع والخروج عن الامر

وحمل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الادلة واسهروا لياليهم واتعبوا افكارهم في
استخراجها واظهار ثمرات ما ادعوها من العلل ثم نهاية امرهم عند هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما
وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وصار حق دونهم وقول مخالفيهم سواء فيكون سعيهم
شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغني كثيرا من العقلاء عن
اقامة البرهان عليه والله اعلم ويتصل بهذا الاصل اي ببيان احكام العلة مسألة تخصيص العلة
او يتصل بمسألة تصويب المجتهدين وتخطيتهم مسألة تخصيص العلة كما سنذكر بيانه وهذا اي ما نشرع فيه

باب فساد تخصيص العلل

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في
بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب وانما سمي تخصيصا لان العلة
وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة
يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تاثير العلة فيه وقصر عمل العلة على
الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وقصره على
الباقي تخصيص واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة
شرعية واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر
الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل
وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو الظاهر من قولي الشافعي واكثر اصحابه
وهذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على
الجواز فيها ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فاكثرهم جوزوه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة
ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرايني وقيل انه منقول عن الشافعي احتج
المجوزون بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز
ان تجعل امارة للحكم في محل ولم تجعل امارة في محل كما جاز ان تجعل امارة في وقت دون وقت وتخلف
الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل
الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على
انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع
والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله تعالى في سورة
الانفال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق ثم وجدت العلة في حق
المراة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله تعالى انما يريد
الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص
العلة المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشيء او ما يستحيل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد بين
العلتين الا اختلاف الطريق فانه في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف بينهما بعد ثبوت
ان كل واحد منهما علة ولان الاخرى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على افراده فلما جاز تخصيص
العام جاز تخصيص العلة وبان خصوص العلة ليس الا امتناع ثبوت موجب الدليل في بعض
المواضع لمانع يمنع بطريق المعارضة وذلك مما لا يرده العقل ولا يكون دليل الفساد كما في العلل الحسية فان
النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام ولا في الطلق لمانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمحرقة

واحتج بان المخصص عين المناقضة لوجود الحكم لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة فاذا ولان المعدول عن القياس بسنة او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيكون مناقضة واحتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا والا فقد يناقض ولذلك لا تقبل دعواه فقد بدليل لاحتمال الفساد عملا والخصوص لانهما لا يحتملان فسادا وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما مرتضاوي

بحرره

وبما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب ان التخصيص غير المناقضة وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب المناقضة او يلزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقية الحظر والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير المناقضة لغة وتعريره ما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة في كتابيهما ان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما اللغة فلان النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على سبيل المضادة كنقض البناء ونقض كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل في الجملة لا انه دخل بعد الثبوت الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتاليف واما الشرع فلان التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا فيتغايران واليه اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص الى اخره واما الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام قد تثبت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة وهذا سماها الشافعي رحمه الله مخصوصة عن القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس الا ترى ان ذلك القياس بقي معمولا به في ذلك الموضع والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع واما الفقه فلان الخصم اي المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته وذلك يكون تناقضا واحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو الخيار المشروط في العقد فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علته لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فان ابرز مانعا صالحا تقبل بيانه اي بيان المعلل لانه بيان احد المحتملين والا فقد تناقض اي ظهر انه متناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعل علة في هذا الموضع او ظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم عنه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض ولذلك اي ولاحتمال ان يكون العدم لفساد العلة وللمانع لا تقبل من المعلل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اي لاحتمال تعين جهة فساد العلة بان يعجز عن ابراز المانع اصلا وتبين ما لا يصلح مانعا اذ لابد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف النصوص يعني اذا تمسك في حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بدليل يقبل ولا يطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يتبع لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل فاما احتمال الفساد في العلة فقائم فلم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لا ينتفي جهة الفساد ولا يصلح حجة مع الاحتمال ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا لانا نقول لا اصل في التخلف هو التناقض قوله وبني اي ماجاز التخصيص على هذا اي على جواز التخصيص تقسيم الموانع اي موانع الحكم مع وجود العلة وهي خمسة حسا وحكما اي في الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء وذلك ما قلنا من الموانع حسا يتبين في الرمي فانه قتل اذا اصاب ويلزم الرامي احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله فالرامي اذا انقطع وتره اي وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم منع ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام فعل الرامي الى مباشرته حتى ان شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضي السهم او اصابته شيئا بقوته واذا حال بين الرامي وبين مقصده حائط في مساقه رد

مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم ذكره في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة ... لم يتصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرضه ويصير صاحب فراش ثم يصير له كطبع خامس يأمن منه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج كان مريضا فان امتد صار طبعا فيأخذ حكم الصحيح ومثاله في الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد وان اضيف الى مال غير مملوك للبايع منع تمام الانعقاد في حق المالك مرتضاوي

علم اصلا

السهم يعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يصير قتلا اذا اصاب المرمي بامتداد السهم الى المرمي بقوته وهذا المانع يمنع تمام الامتداد اليه فمنع تمام العلة وهذان ليسا من تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة وقد عدمت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تتميما للتقسيم لا انه بناهما على التخصيص ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه اي تصيب السهم المرمي فيدفعه اي المرمي السهم بترس او غيره من درع او جوشن او قباء لان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة فكان من حقه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع اعني الترس ونحوه منع اصل الحكم ولا يقال الترس مانع من الاتصال كالحائط فينبغي ان يكون كلاهما من قبيل واحد لانا نقول الترس او الدرع متصل بالمرمي فكان بمنزلة بدنه فصار اتصال السهم به بمنزلة اتصاله ببدنه بخلاف الحائط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحائط بمنزلة اتصال السهم بالمرمي فكان قسما اخر والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه اي السهم المرمي ثم يداويه اي المرمي فيندمل بالمداواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى المه الى الموت فانقطع السراية يكون مانعا عن تمام حكم العلة والذي يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمي فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض او الجرح له كطبع خامس اي زائد على الطباع الاربعة فيامن اي المرمي المصاب منه اي من ذلك في الغالب اي يامن المصاب من ان يفضي ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل فصيرورته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اي منع الجرح من ان يصير قتلا اذ معنى لزومه صيرورته قتلا وهو كالاندمال في التحقيق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضي الامام هذا القسم في اقسام الموانع الا ان الجرح الذي هو اثر الرمي لما بقي بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتلا في العاقبة ولكن اندفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم دون اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمي بالكلية فكان الاندمال اقوى منعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا فلذلك جعلهما الشيخ قسمين وفي الجملة جعل صيرورته طبعا مانعه من لزوم الحكم مشكل لانه يقتضي ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل فنفسه غير ثابت في هذه الصورة كما في الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجه لا يقاومه المرمي فيفضي الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمي يصلح مقاوما له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل واذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكانت صيرورته طبعا مانعة لزوم الحكم وهو تكلف كما ترى قوله ومثاله اي مثال ما تحقق فيه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة لملك الثمن والمثمن جميعا ثم اذا اضيف الى حر او ميتة يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم المحل واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع بغير اذن مالكه يمنع يعني كونه غير مملوك للبايع تمام الانعقاد في حق المالك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه والدليل على الانعقاد انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير لازما منعقدا بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته

ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله
وذكر في بعض الشروح ان بائع مال الغير لما لم يكن مالكا للتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب
ان لا ينعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الاهل في محل صالح للتصرف وجب ان ينعقد تاما
فقلنا انه ينعقد غير تام في حق المالك عملا بالشبهين وذكر القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير
منع التمام فانه في حق المالك كانه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد عليه وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط
منع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان
انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه وخيار الروية يمنع تمام
الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ
بدون قضاء ولا رضاء لعدم التمام وخيار العيب يمنع لزوم الحكم يعني يثبت الحكم معه تاما حتى كان له
له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء ولكنه غير لازم حتى يثبت له ولاية الرد
فثبت انه مانع من اللزوم وانما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد
عرفت ان الشرط قد دخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده وخيار
الروية يثبت بناء على فوات تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة
ولكن لا يتم الا بالروية فقبل الروية ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما لم يتم الرضا
بالروية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لا على فوات الرضا لان
العلم بالاوصاف قبل رويته موضع العيب يثبت على الوجه الذي اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما
اطلع على عيب يثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته
لان الاوصاف لا تقابلها شيء من الثمن يثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر قوله واما الادلة على
صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص العلة ولم يذكر مذهبنا صريحا فيما تقدم واعلم ان المانعين من التخصيص
تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة من اكل ما تفسد به العلة لانه
يفضي الى السفه والعبث ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان ذلك ان الوصف الذي جعله المعلل
علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان تقول امتناع الحكم لمانع مع وجود العلة او لا لمانع والثاني
ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة وكذا الاول لان علل الشرع
امارات دالة على احكام الشارع فكان بمنزلة النص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على
هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل
على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز قيام الدليل على ان الدليل لا يدل لان في ذلك عزل الدليل
عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال فنقول له لاي
معنى صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخالة او نحوهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف
دليلا على كل حال والا فلا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنعه مانع الا انا تركنا ذكره
واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يمنع نص ودليل المنع من اجرائه على عمومه
نقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجزائها فزالت
المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما يمكن ان
يحتج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع

الزام هذا ما اشار اليه في قوله باب فساد تخصيص العلل

136

٤٤٨

من كونها امارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم
فقد تم ما اردناه وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم
علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يخل ذلك من ان نعلم ذلك بعلة اخرى
تقتضي اباحته وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان نعلم ذلك بنص فان دل على اباحته علة بقاس بها الرصاص
على اصل مباح فحينئذ نعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن ويعدم ذلك الوصف الذي هي
علة الاباحة فيتبين بعد التخصيص ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هي العلة وان
دل على اباحة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم وان لم نعلم
علة اباحته كانت العلة مقصورة على الرصاص غير متعدية عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكم ان يثبت الشارع
عملنا على ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص واذا كان كذلك لم نعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط
بل لانه موزون وانه ليس برصاص فبطل بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط فثبت ان التخصيص
يخرج العلة من كونها امارة قال والذي بين ما قلنا من اشتراط نفي المخصص ان الانسان لو استدل
على طريقه في بريته باميال منصوبة ثم راى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا
يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود فقد صح ما اردناه ان تخصيص العلة
يخرجها عن كونها امارة على الحكم ومنها ما ذكر الشيخ في الكتاب ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام ما
مر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء
بحكمه لانه يبين ان المخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا ليمكن ان يجعل
العام عبارة عما وراء المخصوص كما شرط ذلك في الاستثناء ليمكن جعله تكلما بالباقي بعد الاستثناء واذا
كان كذلك اى واذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين وقع التعارض ظاهرا بين النصين
وهما صيغة العام ودليل الخصوص فلم تبطل احدهما بالاخر اى لم يبطل النص العام بخروج دليل الخصوص
به كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب آخرين
بل صار النص العام مستعارا لما بعد التخصيص وبقي حجة فيه وهذا اى التخصيص على هذا الوجه
وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلل ابدا اى لا يستقيم فيها بوجه لان ذلك
اى التخصيص على هذا الوجه التفسير يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما يثبت بعد ثبوته
سلامته عن المناقضة وظهر فساده وخطاؤه بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا
ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطا
والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وفي ذلك اى في تصويب كل مجتهد
وعصمة الاجتهاد قول بوجوب الاصلح لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد
اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع بلا اشتراط بيان مانع صالح للتخصيص فاما اذا لم يقبل منه ذلك واشترط
البيان فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين على موضع ما ذهب اليه ثم يبين عند ورود النقض
عليها مانعا صالحا ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب لكان ما ذهبتم اليه واضافة عدم
الحكم في صور التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها
عندنا بدليل فهي عندكم صحيحة عن منتقضة الا انكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف
ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صور النقض

بزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى عليه على الصحة فيكون كل
مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لكن لا يلزم من ذلك وجوب القول
بالاصلح فان كثيرا من المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصلح
غاية الانكار وبنوا ذلك على استحالة تكليف ما لا يطاق قال الامام العلامة مولانا حميد الدين في فوائده
والقول بتخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد في الحقيقة اذ هذه المسئلة فرع تلك المسئلة ثم قال نصوب
كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون المعلل مخطيا
ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فدعاهم ذلك الى القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز ان يكون على المجتهد
منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصل في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطاء على المجتهد جاز انتقاض
العلة فهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فعندهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على
العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم تكن نظير
الكتاب والسنة وعبر بعضهم عما ذكره الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدي
الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصلين
واقتضت التحليل في احدهما دون الاخر ثم يفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد الاصلين ومن
علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ويستوي القولان مثاله مثال من
علل عدم وجوب الجزاء على المحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب فاذا نقضت
عليه العلة بالضبع اجاب بان خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة لحكمين متضادين بالقياس
على اصلين كل واحد منهما متفق على حكمه وليس لمن اجاز تخصيص العلة ان ينفصل عن هذا بدعواه
الترجيح في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين المتضادين لانه يتعذر ترجيح الشيء على نفسه وفي تخصيصه باحد
حكميه واذا استحال ذلك تبين ان تخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر
البغدادي وصاحب القواطع وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار ان بعض
المعتزلة يقولون ان لله تعالى مشية وهي علة حدوث كل شيء ثم المشية توجد ولا حادث عندها لان الله تعالى
شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها لمانع وهو اختيار
الكفر قال صدر الاسلام هذا غير مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص
المشية كما ان القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص
العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية اولى على ان ما ذكر ان مشية الله تعالى علة
كل حادث ليس بثابت عندهم ولئن كان ثابتا فانما يلزم تخصيص المشية على مذهبهم دون مذهب اهل
السنة فانهم قائلون بان الكفر والمعاصي كلها بمشية الله تعالى وقضائه كالايمان والطاعات فلا يلزم من
القول بجواز التخصيص تخصيص المشية عندهم وقال بعضهم انه يؤدي الى مذهبهم في الاستطاعة قبل
الفعل لان قوة الفعل علة الفعل وعندهم القوة موجودة ولا فعل لمانع منع المستطيع من الفعل حتى
ان عندهم للمقيد قوة الفرار لكن لا يقدر ان يفر لمانع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لمانع جاز
ان توجد العلة الشرعية ولا حكم لها لمانع ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل
يستلزم جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لا نسلم ان تجويز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول بالاستطاعة
قبل الفعل لما ذكرنا ان العلل الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز تخلف مدلولاتها عنها فاما العلل العقلية

لموجبة

٤٤٩

لموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاك معلولاتها عنها كالكسر مع الانكسار ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل
قال صدر الاسلام انا لا انسب من ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخوض في هذه المسئلة
بتفصيل سلك المسلك يعني مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز
عنه كما وجب التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزيي بزي الكفرة
لانه من شعارهم قوله لكن الحكم استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في
العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسميه اهل
التخصيص مانعا مخصصا وبزيادة وصف في العلة او نقصانه منها يتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير
ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل ينتفي بانتفاء بعضه
فيحصل التغيير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع
اوجب التخصيص الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظ الشهادة او زاد
عليه فقال فيما اعلم لا يجوز للحاكم العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى ونظير زيادة
الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق سبب للملك شرعا ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير
في حق الحكم كالمتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق فيكون ما هو العلة معدوما كما قيل ونظير
النقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فات الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة
للرجم قوله وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى ان تخصيص
العلة جائز وزعم ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى
التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة
الاستحسان لمانع مع وجود العلة تعرضها انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك فقال وهذا اي ما
ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق التخصيص لان
الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء كان نصا او اجماعا
او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه اذ من شرطه عدم هذه
الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص بخلاف النص اي نص العام في نص
الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصا للعام لان احدهما لا ينفسخ بالاخر لما بينا فوجب القول
بالتخصيص ضرورة وقال شمس الائمة في تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر
خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص
كان مخصصا للموضع الذي يتناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة
من حيث انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد
ومتى تحتمل الاعدام حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع ثم انعدم الحكم لانعدام العلة فكذلك
نقول اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل
اذا تخلف احكامها عنها في بعض المواضع يعني العدم مضاف الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذاكر
لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد عندنا خلافا للشافعي لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول
المغذي الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة

لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه الذي يسميه مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه يتبدل العلة فيصير لعدمها والعدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة وفرق بينهما وبينهم في
العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص لعموم ما تناوله العام مع قيام ودليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لدليل العلة يعدم لعدم وصف العلة او
زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص وهو المراد اصحابنا في الاستحسان لدليل الاستحسان ترك به القياس فقد عدم حكم العلة لعدمها لدليل الاستحسان لا بمانع مع قيام العلة [illegible]
فيما هو لدليل الخصوص بخلاف التعيين لدليل احدهما لا ينفسخ فيه فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل
الكتاب والسنة واما اذا عارضه الاستحسان او وجد عدم الاول كما ذكرنا في باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان
ذلك في قولنا في الصائم اذا صب
الماء في حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركن الصوم فصار ويلزم
عليه الناسي ... [illegible]

فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل فى صوم النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة ونحن نقول عدم الحكم فى الناسى لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التحقت بها وهى ان فعل الناسى نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسى لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ هو الاصل فى المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث فى يمينه واما انقلاب الحقيقة فلانه لوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدى الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل عدم الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق وحيث النسبة ومسلم الفطر ممنوعة ومثله قولنا فى الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوى واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل فى ملك واحد واما المدبر يعنى يلزم عليه المدبر فان غصبه يوجب تقرر الملك فى قيمته للمغصوب منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم فى المدبر مع وجود العلة لمانع وهو ان المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لانتقاض وصف منها وهو كون الغصب سبب ملك البدل لا سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك فى ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس ببدل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين محتملا للتمليك ولم يوجد ذلك فى المدبر بل هو بدل عن اليد الفائتة للمالك فيه لان المدبر مع جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك وما يتبعه مستحق له وولد بل معتبرة كما فى القن والغاصب قد فوتها عليه فكان الضمان مقابلتها لتعذر ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة عدمت لانا جعلنا الغصب الذى هو سبب ملك بدل العين سببا لملك المبدل والغصب فى المدبر ليس سبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا لملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع فالذى جعله خصمنا دليل الخصوص اى ما جعله مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اى ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اى جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه تنتفع به لان فيه فقها كثيرا ومخلصا كبيرا اما الاول فلان المعلل يحتاج فى رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة فى كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثانى فلان جميع صور التخصيص تبطل بهذا الاصل وكانت رعايته واجبة قوله وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية اى يلزم القول بالتخصيص فى العلل الطردية لانها قائمة بصيغها اى بصورها لا بمعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثيره فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه يلزم حمل ذلك على التخصيص كما فى النص والا يلزم التناقض فاما بخلاف المعانى الخالصة لانها لا تحتمل التخصيص اصلا لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحمل تخلف الحكم عنها على عدم العلة ان امكن والا يكون تناقضا وانما قيدنا المعانى بالخالصة لان التخصيص قد يجرى فى المعانى تبعا للالفاظ اذ المعانى لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجرى فى

المعانى

المعانى المجردة قصدا فلهذا قال دون المعانى الخالصة ثم ما ذكر الشيخ يدل على ان التخصيص عند اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضى الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل التاثير ثم اذا تاملت فيما ذكرنا من الوجهين عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة فى التحقيق لان العلة فى غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله ومن ذلك اى ومما يضاف فيه عدم الحكم الى عدم العلة قولنا فى الزنا كذا وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم فاقيم اى الزنا مقام الولد فيلزم على هذا انه الضمير للشان اى يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزنية بها وعماتها وخالاتها حيث لم يحرمن كاخواته وعماته وخالاته حتى يحل له التزوج بهن انه اى عدم تحريمهن مخصوص بالنص يعنى انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة المؤبدة وهى شبهة البعضية موجودة فى حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يوجب اباحة غير المذكورات اوقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها الحديث فانهما يوجبان حرمة الجمع بين المراة وبين هؤلاء نكاحا او وطيا بملك اليمين لا حرمة الذوات فخصت تلك العلة بهذين النصين وقلنا فى هذا اى فى تحريمهن على سبيل التابيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن او اباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن توجب حرمة الامهات والبنات والاباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة فى الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص فى الفرع على حكمه فى الاصل وهو النكاح فيكون هذا تغييرا للنص واثباتا لحرمة اخرى بالعلة فى معارضة النص اذ الحرمة الثابتة فى الامهات والبنات الممتدة الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقتصرة على البنات والامهات وقد عرف ان العلة لا تصلح معارضة للنص بوجد لعدم فى مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وهذا من امثلة عدم العلة لفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها ادمن شرطها عدم النص على ما مر ومن احكم المعرفة واحسن الطوية اى العقيدة بترك التعنت وتامل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التى لم نذكرها ويترائى انها تخصيص على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة فاما ما ذكروا ان علل الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى اخره فغير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة المقوية للظن وبالنقض تزول قوة الظن او القول هى امارات بشرط ان لا تنتقض كما انها امارات بشرط ان لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب فى الشتاء لانه لم تجعل امارة بشرط ان لا يتخلف المطر عنه اصلا ولانه لا بد من توفر قوة الظن فى كون الوصف امارة على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا وبالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذلك فى الغيم الرطب وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة فاسد فانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان التخصيص نقض وكما لا يجوز النقض على المستنبطة لا يجوز فى المنصوصة فاذا وجدت فى بعض المواضع متخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة فى موضع النص كما قلنا فى المستنبطة ولئن سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما

ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد فصحت وجاز تخلف حكمها عنها على التخصيص كما في
العام واما دليل صحة المستنبطة فالتاثير شرط الاطراد وبطل ذلك بالتخصيص لفتور قوة الظن
به وهو لهم امتناع موجب الدليل لمانع مما لا يرده العقل فاسد ايضا لانا قد اقمنا الدليل على فساده
واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لا توثر الا في محلها والطلق ليس بمحل للاحراق كالماء
فامتناع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص وكذا النار لم تبق علة في حق ابراهيم عليه الصلوة والسلم
معجزة له بدليل قوله تعالى يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اي حاجب
تخصيصها وفي المسئلة كلام طويل للفريقين وفيما ذكرناه مقنع **باب وجوه دفع العلل**
ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع فقال العلل
قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما عم بين الجدليين وقال الدعاة
اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضروب من الدفع
اي انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كما ذكر المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علة وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من
جوز التخصيص هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ
والاثبات من النفي وبالعكس وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن
المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع **قوله** اما المناقضة اي فساد الدفع بالمناقضة فلان المناقضة لا
ترد على المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا
التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة **مثاله** ذلك ما قال علماؤنا رحمهم الله في شهادة احد
الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الولد لوالده وبالعكس فلو اورد
عليه شهادة صاحب الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع
كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانع من القبول فكان الاشتغال بنقضه سفها لانه لا ينتقض
لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة فيما ذكره السائل ويجب على السائل ان يشتغل بان
التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة لا بالنقض كذا ذكره الشيخ في شرح التقويم
فان قيل العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا
تحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة **قلنا** النصوص
لا تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر ويرجع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا
العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض الحكم لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض
فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل و
السفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويؤدي الى نسبة
الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضته اي مناقضة
ما هو صحيح من العلل اي اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة وجب تخريجه اي تخريج النقض على الاصل
الذي بيناه من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او زيادته مثل قولنا في مسحه تكرارا المسح انه

مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس بمسح
بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم تعقب اثرا بان خرج منه ريح لا يسن مسحه بل الاستنجاء
من الريح بدعة على ما قيل وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة
كما في مسح الراس ومسح الخف ثم ما ذكر الشيخ لو من فساد دفع العلل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضي الامام
ابي زيد والشيخين ومن تابعهم ومذهب عامة الاصوليين ان النقض سوال صحيح يبطل به العلة خصوصا
عند من لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجز لا بد من ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان
المعلل متى نصب علة فقد التزم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يف بقوله
ووجد عليه مناقضة بطلت عليته لعدم وفائه بدعواه وتصحيح ما يدعيه ثم على المعلل الدفع ببيان انه لم
يرد على المعنى الذي جعله علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن موثرة **قلت**
فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ مما ذكر ان سوال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة فساده بعد ما ظهر
تاثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التاثير فهو صحيح كما هو مذهب
الجمهور وهو ما نعه في نفس الوصف في التحقيق ونقل عن بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات
العلة ومن الذم عليه نقض معليه تعليل تلك المسئلة التي نقضت بها وبيان الفرق بينها وبين المسائل التي
يدعي اطراد العلة فيها ولكن الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة
للحكم لا يجوز تخلف الحكم عنها الا لمانع او لزوال قيد ولما رايناها قد تخلف حكمها بدون المانع او بدون
زوال وصف علمنا انها ليست بعلة **قوله** وكذلك فساد الوضع اي وكما لا يتصور المناقضة بعد صحة الاثر
وظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التاثير لا يثبت الا بدليل مجمع عليه فبعد ذلك دعواه ان الوصف
ناب عن هذا الحكم وانه في غير وضعه فاسد لا يسمع لان الكتاب والسنة والاجماع لا يصح الفاسد وهو مثل
النقض بل اقوى منه على ما ياتيك بيانه في موضعه واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به اي لا يدل على
فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم في
اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لايجاب الحكم
بها مع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم
يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة ثم اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي
القضاء واجبا بشهادة الباقين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع بانيا بعلة اخرى دليل
فساد العلة وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة
جائز عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعليه ينبني اشتراط
العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع من تعليل الحكم بعلتين لزمه القول
باختصاص علة الحكم في واحد ولزم منه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة
انتفى الحكم بانتفائها اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول
باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل اخر احتج المانعون
بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة لكانت كل واحدة مستقلة
في التعليل غير مستقلة به وذلك متناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم
بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة منها عدم استقلال كل واحدة منها

لاستلزام علية كل واحد عدم علية الغير فضلا عن استقلالها يبينه ان الائمة تعلقوا بالترجيح فى علة
الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطعم وبعضهم القوت تفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين
ولولا امتناعه لم يرجحوا البعض بل جوزوا كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال كل واحد
منها بالعلية لان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض الا ان يكون احدهما فى قوة
صاحبه او قريبا منه فعلى هذا لولا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا واحتج من جوز ذلك بان العلل
الشرعية امارات فى الحقيقة ولا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمتنع ذلك فى العلل العقلية
ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذى وخروج الدم من الجراحة مع استقلال
كل منها فى ايجاب الحدث وكذا القتل حكم واحد لان ابطال حيوة الواحد شئ واحد ثم انه قد يقع
بالقصاص والردة معا كمن قتل وارتد مع استقلال كل منهما فى ايجاب القتل وكذا لو جمعت لبن
زوجة اخيك ولبن اختك واوجرت مرتضعة دفعة فانها تحرم عليك لانك عمها وخالها مع الحرمة حكم
واحد معلل بالخؤولة والعمومة اذ لا يمكن ان يحال الى احدهما دون الاخرى فان قيل العلل اذا كانت
متعددة كانت الاحكام متعددة تقديرا لان قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة ولذلك ينتفى قتل
القصاص بالعفو ويبقى الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام
ولم يعف عنه يبقى قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولولا تغاير القتلين لما كان كذلك قلنا اضافة الشئ
الى احد دليليه لا يوجب تعددا فى ذلك الشئ والالزم مغايرة حدث البول حدث الغائط وهو باطل واما
القتل فلا تعدد فيه بل فى استناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده الى القتل العمد العدوان
والزائل بالاسلام هو استناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه
واما دعواهم لزوم التناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكروا ولا نسلم لهم ذلك
بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه ثبت بها لا بغيره واذا كان كذلك فلا تناقض فى
التعدد اذ قد يجتمع لحكم واحد علل لو انفردت استقلت باثباته كما اجتمع للملك وهو حكم واحد اسباب
متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها وكذا تعلقهم بترجيح الائمة علة الربوا فاسد لانا لا نسلم انهم
تعرضوا له للترجيح بل انما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم
تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة فى الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد
العلة هنا بكون المجموع علة اذ يلزم منه جعل علل الربوا المختلف فيها اجزاء العلة ولا قائل به واذا حققت
هذا علمت ان ما ذكره الشيخ من عدم فساد العلة بوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط العكس لصحة
العلة قول الجمهور وان قول اولئك البعض وجود الحكم بدون العلة يدل على فسادها فيصح هذا الدفع
بهذا الوجه عندهم قوله فاما الفرق فانما فسد بوجوه ثلاثة وصورته ان يقول السائل ليس المعنى فى
الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا وهو مفقود فى الفرع ولهذا فسروه بانه بيان وصف فى الاصل
له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع واختلف فيه فزعم بعض المتأخرين من اصحابنا واصحاب
الشافعى ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها قال صدر الاسلام وهو وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء
غزنة مستدلين فى ذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وقالوا
وحقيقته راجعة الى ان المعلل لا يستقر كلامه ما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يمكن التعليل
به فاذا علل ولم يسبر فعورض بمعنى الاصل فكانه طولب بالوفاء بالسبر ويسع كل ما عدا علته بالنقض والابطال

وقد ثبت اعتبار السلف بالفرق ونقل ذلك فى وقائع جرت فى مجامع اصحاب النبى عليه السلام منها قصة
اجهاض المراة فان عمر رضى الله عنه لما استشار الصحابة رضى الله عنهم فى ذلك قال عبد الرحمن بن عوف
رضى الله عنه انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا وقال على رضى الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان
اجتهد فقد اخطأ ارى ان عليك الغرة فعبد الرحمن رضى الله عنه شبهه فعله بالمباحات التى لا توجب
ضمانا وجعل الجامع انه فعل ماله ان يفعله واعترض عليه على رضى الله عنه وتشبث بالفرق وابان ان
المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التى يجب الوقوف فيها دون ما يؤدى الى الاتلاف
ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا انهم يفرقون ويجمعون ثم الغرض من الفرق
ليس مقابلة علة الاصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقه الجامع بالطرد وذلك
لان الجمع يستطيع بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق معنى يشمل ذكر اصل
وفرع ومما يفترقان فى المعنى فكان وقوعه على نقض الجمع وبطريه فقد يشعر بمفارقة الفرع الاصل
على مناقضة الجمع واذا كان كذلك يكون هذا اعتراضا صحيحا وذهب المحققون من الفريقين الى انه
اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلاثة كما ذكره الشيخ رحمه الله احدها ان السائل جاهل مسترشد فى
موقف الانكار الى ان يبين له الحجة لا فى موضع الدعوى فاذا ذكر فى الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم
يبق سائلا فيكون تجاوزا عن حده وذلك لا يجوز بخلاف ما اذا عارضه فى الفرع لانه لم يبق سائلا بعده
حيث تم دليل المعلل بل يكون مدعيا ابتداء فاما ما دام فى موقف الانكار فلم يسمع له الدعوى والثانى
ان الحكم فى الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين
دون الاخرى فبان عدم فى الفرع الوصف الذى يروم به السائل الفرق ان سلم له انه علة لاثبات
حكم فى الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذى يدعيه انه علة للحكم فلم يبق
لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على مدعاه كان
فاسدا ولا يكون قادحا فى كلام المعلل فكان الاشتغال به عبثا والثالث ان الخلاف وقع فى حكم الفرع لا
فى حكم الاصل ولم يصنع السائل بما ذكرنا من الفرق فى الفرع الا انه ادعى عدم العلة فيه وعدم العلة لا
يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم بمعنى انه لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم حتى لو علل
وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم على ما مر ذكره فى باب
المقالة الثانية فى بيان فساد التعليل بالنفى ولان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة
الحجة الموجبة للحكم كان اولى قال صدر الاسلام المفارقة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات
الا ان يذكر معنى فى الفرع يقتضى خلاف الحكم الذى افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فحينئذ يصير
معارضة ولم يبق فرقا واما ما ذكروا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فمسلم ولكن المعارضة
انما تتحقق فى تمكين على التضاد فاما اذا ذكرت علتان لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة وقولهم لا
يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عدا علته باطل اذ لم يكلف المعلل سوى تصحيح علته ببيان
التاثير فاما السبر والتقسيم فليس بشئ وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لا حظ لهم فى الفقه واما ما ذكروا
من اعتبار السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المفارقة على الوجه الذى نخوض فيه عنهم اصلا ومن تأمل
فيما نقل عنهم علم انهم كانوا يطلبون المعانى المؤثرة وما ذكر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى قصة
الاجهاض معنى صحيح والذى اشار اليه على رضى الله عنه معنى الطف من الاول لا انه فعل عمر رضى الله عنه كان

واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلاثة احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر فى الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولا دعواه ذلك المعنى الذى لا يصلح للتعدى
الفرع لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسئلة ولان الخلاف فى حكم الفرع ولم يصنع بما ذكر فى الفرع الا انه ادعى عدم العلة وعدم العلة لا يصلح
العدم على ما مر ذكره فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى
مر الآن ور

واما القسم الصحيح بوجهان الممانعة والمعارضة وهذا اباب الممانعة وهي اساس النظر للسائل فيكون وسيلة
لم لا تستعدي من المنع والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله حجة اي جعله علة
في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا
الوصف

جائز الاتيان به والترك ولم يكن على حد مضبوط في الشرع ومثله مطلق شرط السلامة كالمشي في الطريق
وهذا ليس من العرف والحكم الذي نحن فيه بوصف وما ذكروا من ظهور فقد الى اخره ليس بصحيح ايضا لان
المفاقهة في هذا الموضع في الممانعة دون المعارضة قال شمس الائمة ومن الناس من ظن ان المفارقة
مفاقهة ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في غير هذا الموضع بل لا اعتراض بها على العلل المؤثرة مجادلة لا
فانها تنبني فيها في موضع النزاع واما المفاقهة في الممانعة فهي بيان المجيب تاثير علته والفقه حكمه باطنة وما
يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فالمطالبة به تكون مفاقهة فاما الاعراض عنها والاشتغال
بالعرف فيكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا باثبات الحكم بما ليس بحجة
اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من المفاقهة في شيء **قوله** واما القسم الصحيح
اي دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة واعلم ان الشيخ في هذا الباب
جعل الدفع بالمناقضة وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا واعترض عليه بانه ان اراد بفساد
القسم الاول فساده قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال
ان لا يكون الوصف صحيحا او لا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في العلل
الطردية وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره كما يدل عليه عبارة العموم حيث قيل فيه
دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان النقض لا يتصور بعد ثبوت التاثير
بدليل مجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسد ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع
عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح نوع الا المعارضة فثبت ان الوجه المذكور غير صحيح واجيب بانه اراد
فساده قبل ظهور التاثير لكنه تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محلا للمناقضة
وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا ولا يخلو هذا الجواب عن وهاء وتمحل كما ترى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الاعتراضات
الصحيحة على العلل خمسة اوجه اولها الممانعة وبعدها بيان فساد الوضع وبعدها المناقضة وبعدها الثالثة
القلب والعكس والخامس وهو الاخير المعارضة وتمت هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة
فلا نهاية لها لان كل انسان فاسد الخاطر يعترض بما بدا له فلا نقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة
وهكذا ذكر عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما نسا والله اعلم

باب الممانعة

الممانعة ادفع سوال على العلل وهي اساس النظر اي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل
مدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانكار ودفع الدعوى عن نفسه
والاصل في الانكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا يسوغ له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة
وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم فيتجاوز عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك
والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة تسهل الامر على المجيب فيثبت
ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التقويم وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس
الحجة اي منع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة
ثم الممانعة في الوصف بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لانه من وجوده في المقيس المقيس
عليه فله ان يمنع ذلك ليثبت المجيب بالدليل ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب شروط

٤٠٥

القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر اما الاول اي صحة الوجه
الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة مثل قول
الشافعي رحمه الله كذا فانه تمسك بلا دليل لانا قد قلنا يعني في باب المعارضة الفاسدة ان الاحتجاج بالنفي في
التعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الاشباه محتج بلا دليل فلو ترك
الممانعة يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل
الفقاهة كذا قال شمس الائمة واما الممانعة في الوصف اي صحة الممانعة في وجود الوصف بعد ما سلم انه صالح
فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه اي مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قولنا يعني قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في ايداع الصبي اي فيما اذا اودع من الصبي شيئا انه مسلط على الاستهلاك
لما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس بتسليط عنده اذ لو كان تسليطا عنده لما بقي
النزاع في الحكم ومثله قول الشافعي رحمه الله في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة هذا تعليل بوصف
مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لايجاب حكم البر على ما عرف فلا يصح
الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لا اسلم انها معقودة لان معنى العقد عندي كذا ولم يوجد
وذلك اي التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان يحصى مثل قول الشافعي المذهب في السلم الحال
أسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل
بالاجل ولم يوجد ومثله قوله في شراء ما لم يره هذا شراء شيء مجهول فيقال له لا نسلم انه مجهول
لان الشراء عندنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودا ومثله
قول ابي حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبي رضي بالذي وقع العتق به بعينه فيقول
الخصم لا اسلم ان الرضا كان موجودا **قوله** واما يجب ان يمنع السائل شرطا منها اي من شروط
القياس ما هو شرط بالاجماع ليتصل منه بطلان التعليل في محل التنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا
فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام الى ان ما منعه السائل هل هو
شرط لصحة القياس ام لا وذلك يخل بالمقصود اذ المقصود اثبات حكم المتنازع فيه دون اثبات
شرط القياس ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم
منه انتقال الكلام الى محل اخر ولفظ ما في قوله ما هو شرط في محل النصب على البدل من شرطا لا على
انه مفعول به مثل قول الشافعي اي شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له ونحن لا نسلم هذا الشرط
اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النص متغير بهذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل الرخصة
اسقاطا على ما مر بيانه وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة
فلا يجري فيه القياس واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع
وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا نسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل
جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال
فاذا لا بد من بيان انه واجب العمل ليتم الالزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر يقيم الشهادة
على المسلم ان كان الشاهد مسلما تكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا يكون حجة على المسلم
كذا ههنا وان كان حجة عند المدعي لان المدعي باقامة البينة يريد الايجاب على المسلم كذا ههنا وسبيله
اي سبيل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا يتعرض للدعوى ولا يتكلم

تكلم بنوع صوغ الدعوى واذا تكلم بما هو صوغ الدعوى لم تضع ذلك اذا كان انكارا لمعناه لان العبرة للمعانى دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لانه ينكر دعوى وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة وكذا البكر اذا قالت بلغنى خبر النكاح فرددت وقال الزوج ما رددت بل سكتت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر لانها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى الرد صورة فالوجوه المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة ولو قال السائل ان الحكم ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة وذلك كما لو علق فى اليمين المعقودة على امر فى المستقبل بانها ليس بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى الغموس فنقول الحكم ثبت فى الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالحجة فاما لو قال السائل ليس المعنى فى الاصل ما ذكرت وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى فى موضع النزاع عن غفلة كما بينا والله اعلم

باب المعارضة

قد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وتعرض ممانعة فى الحكم مع بقاء دليل المستدل اى السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التى تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتبر فى القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان تعوت به قوة الظن وتخرج كل واحد منهما من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا **فان قيل** السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدا صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كما فى المفارقة بين الاصل والفرع **قلنا** صوغ الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدا وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة فيسمع الا ترى انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدح فى كلام الخصم كان اولى ثم ذكر الشيخ رحمه الله ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر فى نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان الناظر اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التى هى من اسوأ احوال السائل معارضة فيها مناقضة اى معارضة متضمنة لابطال تعليل

المعلل ومعارضة خالصة اى محضة لا يتضمن ابطالا **فان قيل** كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة يتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم ومن اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير **قلنا** لا نسلم ان المعارضة تسلم الدليل مطلقا بل هى ما نعة فى الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت فى ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار فى مثل هذا للمتضمن لا للمتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشتبه بالاثر وليس باثر فى التحقيق والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله ويقابله العكس اى تقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان فى مقابلته ولهذا لم يكن من هذا الباب اى باب المعارضة لان اصل نوعيه على ما ذكر فى هذا الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثانى ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سياتيك بيانه فلا يكون من هذا الباب فى التحقيق لكن القلب لما ذكر فى هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار معنى المعارضة **قوله** اما القلب فله معنيان فى اللغة معنى القلب فى اللغة تغيير هيئة الشئ على خلاف الهيئة التى كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالمعنيين استعمل فى باب القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التى كان عليها اما الاول اى المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشئ منكوسا اعلاه اسفله بنصب اللام فى اسفله برفعها اعلاه كقلب الاناء ومثاله اى هذا المعنى اللغوى من الاعتراض على التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل يعنى فى اثبات الحكم حيث يفتقر ثبوت الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة او زمانا كما هو مذهب البعض والحكم تابع يعنى فى الوجود حيث يفتقر وجوده اليها فاذا قلبته يعنى التعليل فقد جعلته منكوسا بجعل الاصل الذى هو اعلى من الفرع تابعا له وجعل الفرع الذى هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اى هذا النوع من القلب معارضة اى من حيث الصورة فيها مناقضة اى ابطال لتعليل المعلل ولم يذكر القاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين معنى المعارضة فى هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة هى ذكر دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل لم يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفى ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ابطالا لا معارضة لكن الشيخ لم اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه جعله من اقسام المعارضة ثم اقام الدليل على معنى المناقضة فقال ما جعله المعلل علة لما صار حكما فى الاصل اى فى المقيس عليه بتعليل القالب واحتمل ذلك اى احتمل ما جعله علة صيرورته حكما فسد الاصل اى خرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل فى الحكم المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فبطل وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض اى بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة له اصلا

مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فانه فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجم واما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال للاثنين يجوز ان يكون دليلا على الاخر ذلك الى ولذا عليه ايضا واما في المخلص او اشد انهما نظيران مثل التوأم
منه دام

لانه سابق على الحكم فاذا عللنا في الجص مثلا بانه مكيل جنس فيجري فيه الربوا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كان الحنطة مكيلا جنسا لانه يجري فيه الربوا لان كونه مكيل جنس سابق عليه مثاله اي مثال ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني الاحرار منهم وبقوله مائة اشار الى ذلك فان البكر من العبد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى ومثله قولهم في فرضية القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت فرضا في الاوليين فتكرر في الاخريين واحترزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرر في الاوليين علة للوجوب في الباقي فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل بقائه بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشيء فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له اصلا وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للمتنازع فيه وحيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الذمي علة الرجم فيكون الرجم منتفيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى الممانعة منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوصفي واعلم ان تجويز الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب بعد منعه الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان قولنا المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التأثير لتعليق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز فكذا لا يمكن للقالب بيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية يؤيد ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد فاما لم يظهر التأثير وما ذكر الشيخ في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص عن القلب ذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق قوله والمخلص من هذا اي من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز ان يقال موجود فيجوز رؤيته وان يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال حكم على حكم طريق السلف في الحوادث على ما مر بيانه وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران اي مثلان

منه

مثلا

ولكن مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلزم بالشروع او اصح كالحج فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر انما وقع لله تعالى على سبيل التقرب الى تسببا لو صح مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى وكذلك الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضائها الحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء
منه دام

٤٠٠

متساويان يدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فانه تثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر ويثبت الرق في احدهما كان بثبوته في الاخر وكذا النسب يثبت لهما بثبوته لاحدهما وهذا لان الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر في عين ما كان هو مدلوله كما في التوأمين فاما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون الشيء ثابتا بشيء ومثبتا له لان العلة لا بد وان يكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الاخر والتوأم اسم للولد اذا كان معه اخر في بطن واحد يقال هما توأمان وقولهم هما توأم خطأ كذا في المغرب وذلك اي المخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال يتحقق فيما قال علماؤنا في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة في الحكمين لا فيما ذكر الشافعي فان علماءنا رحمهم الله استدلوا في ان الشروع في النافلة ملزم كالنذر فقالوا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع واحترز به عن صوم يوم النحر كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة للولي انه الضمير للشان يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقلب عليهم في المسئلتين كما ذكر في الكتاب فاشار الشيخ رحمه الله الى بيان المخلص بقوله فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسببا يعني النذر سبب قربة باشره العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاه النذر الذي هو سبب القربة وليس بقربة بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالثبات عليه اي بالزام الاتمام عليه صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الائمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والخروج عنها بعد الاداء حراما وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذاك على هذا تارة قال الشيخ في شرح التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة التوأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فيلزمه الوفاء به لقوله تعالى اوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادة عازم على ايفائه فيلزمه الوفاء بايفاء ما ادى لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء ما ادى الا بانضمام ساير الاجزاء اليه فوجب عليه الضم صيانة لما ادى عن البطلان ثم ابطال ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزمه اتمام ما ادى وابقاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان احرى واولى وكذلك الولاية اي وكما ان النذر والشروع متساويان في معنى الايجاب الولاية على المال والولاية على النفس متساويان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت اي ثبتت ووجبت للعجز اي لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو الولي وذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذ الاصل رأيه لكن اذا عدم رأيه بالصغر والجنون اقيم رأي الغير مقام رأيه في انتقلت الولاية الى الغير نظرا للمولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة للولي على المولى عليه ظاهرا ولكنها وجبت على الولي للمولى عليه معنى نظرا له في قضاء حوائجه النفسية والمالية ولهذا لا يتمكن الولي من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم والنفس والمال والثيب والبكر فيه اي في المعنى الذي تثبت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء

الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأي على السواء فكذا يستويان في حال عدمه واذا ثبت التساوي بينهما يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الاخرى **ولا يقال** المساواة بين النفس والمال غير مسلم لان النفس غير متبذل والمال متبذل **لانا نقول** المساواة بين الشيئين غير مشروط من كل الوجوه ليصح الاستدلال بل المشروط المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وقد وجد ههنا لان النفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليها سواء **فان قيل** لا نسلم المساواة في الحاجة ايضا لان الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الحال للتثمير كيلا تأكله النفقة لكن الحاجة في حق النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغي ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل **قلنا** الحاجة في النفس قد تتحقق في الحال على تقدير فوات الكفؤ وفي المال قد لا يقع الحاجة وان كان كثيرا فكانا سواء لاحتمال جهة الحاجة في كل واحد منهما ثم شرع في بيان ان لا مخلص للخصم عن القلب الذي ذكرنا **فقال** فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة بالاتيان على النفس والاخر تأديب محله ظاهر البدن وفي شروطهما فان الشاهد يحصن الكمال ومن الثيابة بملك النكاح دون ملك اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا انتفى التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجود احدهما على الاخر وكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء على النهاية وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسوا بسواء ولو قيل ليست بسواء او ليس بسواء لكان احسن ومن عجز عن الافعال لم يصح الذكر اصلا يعني لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض الذي لا يقدر على الايماء لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر عليها دون الاذكار كالاخرس والامي يجب الصلوة عليه **فسقط** منه اي من الشفع الثاني او من المصلي في الشفع الثاني احد وصفيه اي احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجهر بحال اماما كان او منفردا ففسد الاستدلال اي لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع الركعات على وجوب القراءة في الجميع لعدم المساواة **قوله** واما النوع الثاني وهو ضده اي من القلب فهو من قلب الشيء اي ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب وذلك اي القلب الماخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهدا اي حجة عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك فينتقض اي ابطل كل واحد منهما اي من الشاهدين او من التعليلين صاحبه لما بين **فصارت** اي فصار هذا النوع من القلب والتانيث لتانيث الخبر **معارضة** لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه فيها **مناقضة** اي ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الاخر **وهذا** لا يوجب تناقضا اي ابطالا للاول الا ان هذا اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف الزائد تقرير للوصف الاول وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه فلا يكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى الابطال **فقال** مع الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء اخر واما قلنا ذلك لان الخصم

٤٥٢

قال في صوم رمضان هذا صوم فرض ولم يبيت انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم وبيننا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع وكذلك قال في مسح الرأس انه ركن ولم يفسر انه اكمال بامثال الفرض في محل الفرض فنحن بينا ذلك فلم يكن تغييرا بل كان قلبا لذلك الوصف بعينه يبطل الوصف الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حادثة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المجيب لكنه اي القضاء يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة **واعلم** ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة كتب اصحابنا ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بانه تعلق نقيض الحكم على العلة المذكورة في قياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه وارادوا بالنقيض ما ينافي الحكم المذكور ولا يجتمع معه **واما** اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو رد الى اصل اخر بحكم ذلك الاصل لا الاخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم **ثم** قسموه على قسمين احدهما ان بين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه **والثاني** ان بين ان ما ذكره دليل على المستدل وان كان دليلا له ايضا والاول قلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص وذلك كالوا استدل من ورث الخال بقوله عليه السلم الخال وارث من لا وارث له فيعترض عليه بان المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له **والثاني** ثلاثة اقسام احدها ان يتعرض القالب في القلب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحا وثالثها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل **مثال** الاول ما لو قال الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة **فيقول** الشافعي لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا **كقول** الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث **وقول** الحنفية اعتراضا طهارة لاجل الصلوة فيصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا **ومثال** الثاني ما لو قال الحنفي في مسئلة مسح الرأس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء **فيقول** الشافعي عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحيح الاخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قائلين والاتفاق واقعا على نفي قول ثالث **ومثال** الثالث ما لو قال الحنفي في مسئلة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح **فيقول** الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة

قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان تكون موثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب
ابي حنيفة رحمه الله الشارطون للتاثير المعرضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة
وكيف يعللون بها والالتفات الى مثلها ليس من دابهم وهجيراهم لكن المخالفين وضعوها من عند
انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها امثلة في كتبهم ليتضح لهم اقسام القلب التي ذكروها ثم ذكروا
ان القلب على الوجه الذي ذكرناها نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة بانها نشات من نفس
دليل المستدل وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها وبانها لا يمكن فيها منع وجود
العلة في الفرع ولا الاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما
ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى
في المناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القالب وجامعه
للاتحاد بخلاف سائر المعارضات وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض
في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد
حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع
النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب
عن الاول انه لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج ذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض
لنفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين
غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم
ونقيضه حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في
ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت
الاستحالة صح القلب ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل
وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من
ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا
فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب كذا في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد هذا
الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم على سبيل التعليل
ولا يندفع الابتداء ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في
مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول **قوله** واما العكس فليس من هذا الباب اي
ليس بمعارضة للدفع والعكس للتصحيح فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا
الباب لكنه اي العكس لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال والعكس للتصحيح
الحق العكس بالقلب اي بباب القلب لان ذكر مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات
الكلام والثاني معارضة فاسدة **لا يقال** لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان
من هذا الباب فلم يستقم نفيه اي العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه لانه
باعتبار الفساد اذ الفاسد في حكم العدم فانه قد ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها في هذا
الباب **لانا نقول** المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول منه دون الثاني
لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله

في هذا القسم واصله اي اصل العكس انه العكس لغة رد الشيء على سننه اي رجعه من ورائه على
طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت المرآة نور بصر الناظر بنورها فالعكس نور البصر فابصر
الناظر بانعكاس نور بصره الى نفسه كان له وجها في المرآة قال صدر الاسلام وهذا قول ثمامة المتكلم
وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى
باراءة الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم
شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداده في صلاحيته للقبول والدليل على انه ليس بطريق
الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم قطعا ان الاعمى
اذا قابل المرآة بوجهه تحدث صورته فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر وينظر من انطبع صورته
في المرآة في تلك الحالة الى شيء اخر خارج المرآة لا تزول صورته عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان
لا يبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المرآة فعرفنا ان القول بالانعكاس ليس بصحيح الا ان
غرض الشيخ عند التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصورة في المرآة بهذا الطريق فذكره على طريق
عندهم تقريبا الى الفهم وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى اخره ولفرع
الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم
لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل اخر وذلك
اي العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل ملزم ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء اي ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فعكست الحكم بقلب الوصف الذي
جعلته علة في الطرد هذا اي العكس المذكور في هذه المسئلة وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة تولى عليها
في مالها فتولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانها لا تولى عليها في مالها فلا تولى
عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلة يعني هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلة اصلا بل هو
يصلح مرجحا للعلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق
الحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة والثاني ان يرد على خلاف سننه اي يرد الحكم
الى خلافه لا الى سننه بل سننه على سننه كذا لفظ التقويم وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس
بداخل في تعريف العكس بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام
القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على
خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم مثل قولهم هذا اي الصوم النفل عبادة لا يمضى في فاسدها
يعني اذا فسدت لا يجب اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المضي يجب فيه
بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع لما كان كذلك اي لما كان الثاني كما قلنا ان الصوم عبادة لا يمضى
في فاسدها ولما كان صوم النفل على الوصف الذي ذكرنا وجب ان يستوي فيه اي في الصوم النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضى في فاسده
وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يمضى في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء
وهذا اي هذا النوع ضعيف اي فاسد من الوجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلفوا فيه
فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور
بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء

الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل وذهب آخرون الى
انه لا تقبل لوجوه اربعة ذكرت في الكتاب احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول الذي
ادعاه المستدل لم ينف التسوية لتكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة
القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا تقبل الا ان الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرط لصحة
القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعا
المستدل وفي بيان الوجه الرابع دفع هذا السؤال وذلك اي ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا
النوع من باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة وايراده في هذا الباب باعتبار الصورة
ولهذا كان معارضة فاسدة والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل اذ لا استواء يحتمل المساواة في الالزام و
المساواة في السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع والنذر في الالزام
وليس الى السائل ذلك والثالث ان الحكم الذي ذكره السائل مجمل لما قلنا والحكم الذي ذكره المستدل مفسر
والمجمل لا يصلح معارضا للمفسر لثبوت الاحتمال في المجمل وانتفائه في المفسر والرابع ان المقصود من الكلام
معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود
منه آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو
الوضوء باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر والشروع في ~~الاصل~~ ايجاب الوضوء بالاجماع واستواؤهما في الفرع
وهو الصوم النفل باعتبار الالزام وهو معنى ثبوت من وجه سقوط من وجه والمعنيان مختلفان على وجه التضاد
اي التنافي واختلاف المعنى في الاصل مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين لمثل علته في الآخر
ولا يتخيل انه تعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل فكان هذا نظير اثبات الحرمة في الفرع
بالقياس على الحل من حيث المعنى واما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس
بمقصود **قوله** واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خلصت عن معنى المناقضة والابطال فثمانية انواع
خمسة منها يتحقق في الفرع وثلاثة في الاصل ثم اثنان من الخمسة الواقعة في الفرع صحيحان بلا شبهة وثلاثة
منها فيها شبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه واما اورد الفاسدة منها في هذا الباب
لبيان جميع اقسامها واحاطة ساير انواعها اما التي في الفرع اي المعارضات التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة
بنفي ذلك الحكم اي بما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة
وتغيير فيه في ذلك المحل بعينه فيتعين بذلك اي بايراد الفعل محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم
فيمتنع العمل بهما على ما فيعد كل واحد منهما ما يقابلها ويتمسك طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى
فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالراجح حينئذ قال صدر الاسلام وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها
المعلل مثاله اي مثال هذا النوع من المعارضة قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما
فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير والنوع الثاني
وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الكمال كالغسل معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول
وتقرير له وهي صحيحة ايضا وجب المصير الى الترجيح فيها كما في المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى
تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها كذا ذكر في بعض شروح اصول الفقه لاصحابنا وكان ينبغي ان يكون هذا
القسم اقوى من القسم الاول في الدفع مقدما عليه لانه احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة

٤٥٨

عند عامة الاصوليين لتضمنه ابطال علة الخصم ثم ايراد الشيخ هو هذا النوع ههنا مشكل لانه في بيان المعارضة
المحضة الخالصة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ليس بمعارضة خالصة وقد ذكره في المعارضة التي
فيها مناقضة فكيف يصح ايراده في المعارضة الخالصة وما ذكر في بعض الشروح ان هذا القسم معارضة ذاتا
ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة ويصح ايراده في القسم الاول باعتبار معنى المناقضة
وما ذكر في بعض شروح اصول الفقه لاصحابنا ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء يأتي
به على وجه المعارضة وان شاء يأتي به على وجه القلب لا يدفعان هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة
وبايراد هذا النوع في هذا الموضع لا يحدث الخلوص فيه وكذا بايراد السائل اياه على وجه المعارضة لا تصير معارضة
خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة بوجه وذكر القاضي الامام وشمس الائمة اقسام المعارضة في الفرع
والاصل على الوجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكرا القلب والعكس في فصل على حدة وذكرا اقسام المعارضة في فصل
آخر ولم يقيدا المعارضة بالخلوص فاستقام ايراد هذا القسم فيها في اقسام المعارضة كما استقام ايراده
في اقسام القلب ولكن الشيخ لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة
وغير خالصة اشتبه ايراده في القسمين لاستلزامه كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولا اعرف
وجه التفصي عنه **قوله** واما الثالث اي القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع فهو فيه
اي فالمعارضة التي فيها نفي لما اثبته المستدل او اثبات لما نفاه ولكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع
مثل قولنا في ان لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد
عندنا خلافا للشافعي انها اي اليتيمة صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج كالتي لها اب فقالوا اي اصحاب
الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
بالاتفاق وهذا تغيير للاول اي تعيين الاخ زيادة توجب تغييرا للحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان
التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا لتعيين الولي المزوج لها والخصم بهذه المعارضة
علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم يكن هذه المعارضة
دفعا الا ان اي لكن يجب هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج نفي للحكم الاول وهو اثبات
ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات
بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لساير الاقارب تثبت بعد
ولاية الاخ بالاجماع كما تثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ
الذي هو الاقرب والاصل لأن ينتفي ولاية ساير الاقارب التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولى اي فاذا
ولاية الاخ منتفية عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون كل
ولاية منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا **قوله** ففيه صحة من
وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فمن
حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيها فيكون
فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة وعلى
ذلك اي على ان في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا فقالوا كذا الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه
عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي لا
يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارض

بان الكافر لما ملك بيعه وهو المراد بقوله بهذا المعنى وجب ان يستوى ابتداؤه اى ابتداء الملك وقراره
كالمسلم وفي التقويم وجب ان يستوى حكم الشراء والتقرير عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار
ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضه اثبات ما لم ينفه
المستدل لانه لم ينف التسويه بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسويه بين البيع والشرا فلا يكون متصله
بموضع النزاع فيكون فاسدا الا ان فيها شبهة الصحه لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقه
بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسويه بين الابتداء والبقاء وليس الى السايل البيان
ترجحت جهة الفساد في هذه المعارضه فلا تصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير في التقويم وفي ايراد هذا النوع
من المعارضه في اقسام المعارضه الخالصه من السوال مع ايراد النوع الثاني لان جهة صحة المعارضه في هذا
النوع يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا بخلاف تقدير كونه معارضه لا يكون خالصه **قوله** واما الخامس
فالمعارضه في حكم غير الاول يعني يأتي السايل بحكم يخالف حكما اخر ولا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيه
اى فيما يثبت بهذه المعارضه من الحكم نفي للحكم الاول من حيث المعنى كما في القسم الثالث والرابع واليه اشير
بلفظ ايضا فان قول السايل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب نسب الولد يعارض عدم ثبوت النسب
للثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان في محل حكمي
المستدل والسايل مختلف في هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابي حنيفه رحمه الله اى مثل
معارضه قول ابي حنيفه في المراة التي نعي اليها زوجها اى اخبرت بموته من نعى الناعي الميت نعيا اذا
اخبر بموته وهو منعي [ابو] فاعتدت المراة وتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم تتزوج
بزوج اخر وجاءت بالاولاد في حال غيبته بان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد الى اخره
فهذه معارضه فاسده في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضه ان يكون الحكم الذي تواردا عليه
النفي والاثبات واحدا لانها حينئذ جاءت حجة للمدافعه والمدافعه انما يتحقق فيما قلنا وههنا الحكم مختلف لان
المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسايل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن
الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضه من هذا الوجه [بعرا من بعبارة] [تعوارض فاسد به] ولم يتعرض في التقويم [عدم]
لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقال هو اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو
اوضح لان التعليل وقع لاثبات النسب من الاول والسايل اثبت النسب للثاني فكان محل الحكم مختلفا
ففسدت المعارضه لاختلاف المحل اذ من شرطها اتحاد المحل ولم يوجد الا ان فيها صحة من وجه وهو ان [النسب] النسب
متى ثبت من عمرو مثلا وهو الثاني لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت
هذه المعارضه نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق ثبوت النسب في حق الثاني وهو
الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه قال الشيخ في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب
لو ثبت من الحاضر انتفى من الغايب لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا ينتفي الا بعد اثبات السايل الحكم الذي
ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعه وذلك انما يتحقق في محل واحد فيكون معارضة فاسدة
فاحتاج الخصم الى الترجيح ولما صحت المعارضه من الوجه الذي ذكر احتاج الخصم وهو المجيب الى ترجيح ما
ادعاه على ما ذكره السايل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد

لا حقيقة له فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه
الخصم وهو السايل بان الثاني شاهد اى حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما ثبت به النسب وهو الفراش
الفاسد فيكون اولى بالاعتبار من الاول فتبين بهذا اي بالترجيح من الجانبين فقه المسئله وهو ان صحة
فراش الاول وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه
وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهه والصحيح يوجب الحقيقه فكانت الحقيقه اولى بالاعتبار
من الشبهه كذا في بعض نسخ اصول الفقه قال شمس الايمه رح الفراش الصحيح الذي للغايب يوجب استحقاق
النسب للاول والفراش الفاسد مع قرانه المذكوره ليس مثلا للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت
بالصحيح لان الشيء لا ينسخه الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب مستحقا لزيد لا يمكن اثباته لعمرو
بوجه **قوله** واما المعارضات في الاصل اى في المقيس عليه المعارضه في الاصل ان يذكر السايل علة اخرى
في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب في علته وهي باطلة لما عرفت ان
الوصف الذي يدعيه السايل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في
الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفه كما لو وقعت في دن قطرة بول ودم وخمر يتنجس بنجاسة البول والدم
والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض بقي الباقي منجسا ثم اشار الشيخ رح الى بيان فساد انواعها مفصله
فقال واما المعارضات في الاصل فثلاثه اى بثلاثه انواع معارضه بمعنى لا يتعدى اى يذكر السايل علة
في الاصل لا يتعدى الى فرع كما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز
بيعه به متفاضلا كالذهب والفضه فيعارضه السايل بان العله في الاصل الثمنيه دون الوزن وانها عدمت
في الفرع فلا يثبت به الحرمه وذلك باطل اى هذا النوع من المعارضه باطل او التعليل بمعنى لا يتعدى
باطل لعدم حكمه وهو التعديه فاما قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعديه فاذا خلا تعليل عن التعديه بطل
لخلوه عن الفايده اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العله ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعله واذا بطل
التعليل بطلت المعارضه به ولفساده لو افاد تعديه يعني لو عارض السايل بمعنى يفيد تعديه كانت
المعارضه فاسده ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه [المعارضه] المعا
بموضع النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العله في هذا الموضع وقد مر غير مرة ان عدم العله لا يوجب
عدم الحكم ولا يصلح دليلا على [عنده] عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثال التعديه الى فرع
مجمع عليه ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به
متفاضلا كالحنطه والشعير فيعارضه السايل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات
والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن
ونحوهما اذ لا يناقش المجيب السايل فيها لكن المعارضه في هذا الموضع لا تفيد للسايل الا من حيث [الا الزره]
انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم العله لا يصلح دليلا ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف
فيه ما اذا عارض السايل في هذه المسئله ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم
ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل واقوى الوجوه
الثلاثه المعارضه بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فسادهما سواه اولى
بالثبوت ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في قوله ولفساده متعلقه بقوله وذلك باطل
كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضه بالمعنى الذي لا يتعدى باطله لكذا

ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعديه وهذا لا يصلح تعليلا لما ذكره لان ما لا يتعدى لا يقبل تعديه
بوجه اذ لو افاد تعديه لم يبق غير متعد وكان ينبغي ان يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلاثة
انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه ومعارضة يتعدى الى فرع
مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التعدية ان كان المعنى الذي عارض به السائل غير
متعد ولفساده لو افاد تعدية لانه لا يتعلق بموضع النزاع الا ان نظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى
لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ في جميع المواضع ثم ان الشيخ لو ذكر لفظ البطلان فيما اذا كان المعنى غير
متعد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته في نفسه لان
التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه
بالمتنازع فيه **قوله** ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة اي المعارضة في الاصل
باقسامها الثلاثة حسنة لاحتواءها بعض الفوائد وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم
يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى فاسدة بلا خلاف بينهم ثم سياق كلام
القاضي الامام الى ذلك وشمس الائمة يشير الى ان الخلاف في القسم الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى
الى فرع مختلف فيه فانهما ذكرا فساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم
قالا وكذلك ما يتعدى الى فرع مختلف وبينا الخلاف فيه فقالا ومن الناس من زعم ان هذه معارضة
حسنة وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احد الوصفين لا كلاهما
بالاجماع فصار ثابتا قيدا فيحتمل اي فيثبت بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا
لعلة المجيب من طريق الفروع فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة فيصح فهذا الاستدلال
منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين اذ لا يمكن للمجيب فيه ان يقول ثبت الحكم في الاصل
بالمعنيين جميعا لانكاره ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فيثبت التنافي
بالاتفاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذه
المعارضة من هذا الوجه فاما في القسمين الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم
الثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التنافي
فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات معنى الممانعة اصلا وبيان ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في
تعليل الحنطة بالكيل والجنس للتعدية الى الجص بان المعنى في الاصل الطعم دون الكيل والجنس لا يمكن
للمجيب ان يقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالعلتين لانكاره ثبوت الحرمة في المعادن بالمعنيين في الحنطة
بالحنطة الذي هو موجب علة السائل فيثبت التنافي فاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقتيات والادخار
او عارض في مسئلة بيع الحديد بالحديد بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكن ان يجمع بينهما فيقول
يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فيكون فاسدا بالاتفاق والجواب
عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تنافي بينهما
ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم
باحدهما الى فروع وبالاخر الى فروع اخر وانما اجمعوا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة
الاخرى الا ترى ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الحنطة الكيل او الطعم وان
الصحيح احدهما دون الاخر لم يقولوا بفساد احدهما لصحة الاخر ولا بصحة احدهما لفساد الاخر بل قال كل فريق

بصحة ما ادعاه علة لمعنى فيه يوجب الصحة وبفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا كان كذلك
كان اثبات الفساد لاحدى العلتين بثبوت صحة الاخرى باطلا بل لا بد من ذكر معنى مفسد في نفس
الوصف لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه الا ترى ان بظهور فساد
احدى العلتين لا يثبت الصحة في الاخرى بالاجماع فكذلك عكسه **فان قيل** لو لم يثبت فساد احدى
العلتين عند ثبوت صحة الاخرى لزم اجماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما
قلنا انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان يكون الفاسدة هي التي يعتقد
صحتها والاخرى هي الصحيحة او نقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد واعلم ان المعارضة في
الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ لان المقصود منهما واحد وهو
نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول
لا يلزم ما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق
بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم
انتهاض الدليل عليه وقال ذلك انما كان ينهض علة لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك
لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا
هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وقال بعضهم المفارقة
هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت هذه المعارضة
مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع انه قد يقع الفرق لمعنى فقهي صحيح في
نفسه بين الشيخ رحمه الله وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه
يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم فاذكره انت على سبيل
الممانعة ليكون ذلك فقها صحيحا على حد الانكار فيقبل منك لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن
اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه
اذا كان معسرا يوجر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار
وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في
هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن
بدون رضاه به وهو البيع بالاتفاق عنده والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع
الراهن بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل وبين
الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر
اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا
يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما
فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل
والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص اي الاصل دون
تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه وبيانه اي بيان فوات
هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما لا يحتمل الرد في الابتداء والفسخ بعد ثبوته لان
حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع

كرايه الاسرار والتقويم وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اى تُلغى من الاصل
شيا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في اسبابه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى
ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على
وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او المصدر لا على انه مفعول به كما ظنه البعض وما مفعول به وكذلك
ان اعتبره باعتاق المريض اى ومثل اعتبار الخصم الاعتاق بالبيع اعتباره اياه باعتاق المريض فى لزوم
تغيير حكم الاصل فانه لما لزم ما ذكرنا من الفساد في اعتبار الاعتاق بالبيع الحقه باعتاق المريض لانه لا ينفسخ
مع انه لا يقبل الرد والفسخ وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض
المديون عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبد
المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمنع على الراهن ثم ان حقهم يمنع نفوذ اعتاق المريض
اذا مات في مرضه فحق المرتهن اولى وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل لان حكم الاجماع ثم اى في اعتاق
المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم
الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا وانت عديت الابطال اصلا اى ابطلت
الاعتاق في الفرع من الاصل بحيث لو اجازه المرتهن بعد لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع قال
شمس الائمة في المبسوط وعتق المريض عندنا لا يلغو لقيام حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية
لا محالة فههنا ايضا ينبغي ان لا يلغو الا ان هناك هو بمنزلة المكاتب ما دام يسعى وههنا يكون حرا وان لزمته
السعاية عند اعسار الراهن لان العتق في المرض وصية والوصية تتاخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن
رده فيجب عليه السعاية في قيمته لرد الوصية قال وهذا شئ اى هناك الواجب عليه بدل رقبته
ولا يسلم له المبدل ما لم يرد البدل وههنا السعاية عليه ليست في رقبته بل في الدين الذى في ذمة الراهن لاجل
حق المرتهن وذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعا نفوذ عتقه في الحال ولهذا قلنا لو ايسر الراهن هذا
رجع العبد عليه بما ادى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من قيمته فان ادعى اى
المعلل في الاصل وهو البيع او اعتاق المريض حكما غيرها قلنا بان تقول حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا
حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا
فيه لزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان قال حكمهما البطلان يكون هذا ردا للمختلف الى المختلف وهو
فاسد ايضا لانه ليس بحجة على الخصم قوله ومثل قولهم اى مثل تعليل اصحاب الشافعي رحمه الله في ايجاب الدية
في القتل العمد بانه قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطا فان فرق السائل بان العمد ليس كالخطا
في لزوم المال لان وجوب المال في الخطا باعتبار تعذر ايجاب المثل من جنسه لان الخاطئ معذور لعدم القصد
فصير الى ايجاب المثل خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في الفرع وهو العمد لوجوب القصاص
فيه بالاتفاق فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من السائل فسبيله ان تقول لا اسلم تمام شرط
القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل وتفرع اى بيان عدم تمام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل
خطا شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود
حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلا يوجب تغيير حكم الاصل فكان
باطلا وهو نظير مذهبه في ايجاب الفدية على الحامل مع الصوم اذا اخرت القضاء الى السنة الثانية فانه
جعل الفدية التى هى خلف عن الصوم مزاحما له في الوجوب حيث اوجبهما جميعا وقد بيناه في اول باب

دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها لان تاثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه
ومثل ذلك الدليل لا يقبل النقض وانما ترد المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم
يبق الاطراد ولكن قد ترد النقض صورة على العلل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقض وانما سبق
ذلك اى عدم ورود النقض صورة على العلل المؤثرة حقيقة وان يتراءى نقضا صورة بطرق اربعة

باب دفع المناقضة وحاصل ذلك اى حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب
متى امكنه الجمع بين ما ذكره علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور
ومتى لم يمكنه الجمع لزم النقض ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع من الاول وبها تبين الفقه
لما سنبينه لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه لا بمال الا بصر تلك
اما الدفع بالفاظ ظاهر فلا يكون فقها بين الدعوى والشهادة كما اذا ادعى الفا واقام شاهدين فشهد احدهما
بالف والاخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخمسمائة الا انى قبضت
خمسمائة وكذلك اذا ادعى انه اشترى من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا تقبل الا اذا
قال وهبنى فجحد فاشتريته منه وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعى
يدعى الاكثر تقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة وكذا لو شهدا بسرقة
بقرة وقال احدهما لونه احمر وقال الاخر لونه اسود تقبل عند ابى حنيفة رحمه الله لامكان التوفيق بان شهد
كل منهما على ما وقع عنده من لون البقرة كما عرف في موضعه قوله اما الاول اى الوجه الاول من وجوه الدفع
بالوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد العلة والثاني
بمعنى الوصف وهو دلالة اثره اى اثر الوصف على الحكم بان نقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة
وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدون ذلك المعنى علة وما لم يكن علة لم يكن نقضا
والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان نقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف
بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند
عدم المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتاتى
هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب لذلك الحكم وفي اصول شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل
وهو واضح ولفظ العموم بالغرض الذى قصد المعلل التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره اما الاول
فظاهر اى الدفع بالوجه الاول وهو الدفع بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند
عدمه يكون دليل صحته نحو الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد
عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا
احتيج الى التثليث فانه يقع سنة بالاجماع وكذا الاستنجاء بحجر له ثلاثة احرف سنة وان لم يكن العدد مسنونا
عندنا كذا في بعض الشروح فندفعه بالوصف بان نقول ان الاستنجاء ليس بمسح اى لا اعتبار للمسح فيه بل
المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع فيما له اثر في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث
ولم يتلطخ به بدنه بان خرج منه ريح لم يكن المسح سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على تلطخ البدن
كمسح الرأس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله
بالغسل اذ الغسل في محل المسح مكروه كما في مسح الرأس والخف وكذلك اى ومثله قولنا في المسح
قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول وزاد بعضهم

قيد الحيوة فعال من بدن الانسان الحي احترازا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة
غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخلا تحت مطلق
لفظ الانسان ثم اورد عليه ما اذا لم يسل عن راس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله
حدث في السبيلين بلا خلاف ولهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقال الخارج الكثير النجس من غير السبيلين
حدث احترازا عنه فوجب دفع هذا النقض بمنع الوصف بان يقال لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو
الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل
لان النجاسة بعد في محلها ولم ينتقل عنه فان تحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا
زالت الجلدة صارت عينها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة متسترا به اذا دفع عنه ما
كان متسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل
ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنه
قليلا كان ذلك او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكن اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب
ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل
بقطنة او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل له انفصال لانه محرج وليس بخارج الا ترى انه
اذا خرج مع البزاق دم والبزاق غالب لا ينتقض به الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو
البزاق ولا نسلم انه نجس ايضا على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا **قوله**
واما الدفع بمعنى الوصف وهو التاثير فانما يصح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته اي بمجرد صورة اللفظ
لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملاءمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته وانما صار حجة بمعناه
الذي يعقل به اي يعلم ويفهم من الوصف وذلك اي المعنى الذي يعقل من الوصف ضربان احدهما
ثابت بنفس الصيغة ظاهرا يعني ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن
الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة والثاني بمعناه الثابت به اي بالوصف دلالة وهو
التاثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح
بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو المؤثر في اسقاط التكرار ووصف الخروج في
مسئلة السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذي هو المؤثر في ايجاب
التطهير على ما ذكرنا فيما سبق يعني في باب تفسير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس
في قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة فكان اي المعنى
الثاني وهو المعنى المؤثر الثابت به اي بالوصف بعد كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول
وهذا كشرى القريب يصير اعتاقا بواسطة الملك فان الموجب للعتق في الحقيقة هو الملك ولكن لما كان
الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار المشتري معتقا
فكذا التاثير بواسطة المعنى اللغوي صار مضافا الى الوصف وصار الوصف به موجبا للحكم في الفرع
فصح الدفع به اي بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في القسم الاول
وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى اللغوي فكان اي الدفع بالاثر دفعا بنفس الوصف اي منع نفس
الوصف كالقسم الاول وهذا اي الدفع بالتاثير احق وجهي الدفع بالاعتبار وهما الدفع بنفس الوصف
والدفع بالتاثير لان التاثير هو المقصود من الوصف شرعا دون المعنى اللغوي فهو لكن الاول اي الدفع

بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم كل احد من اهل اللسان فبدانا به وذلك اي الدفع بالتاثير
يتحقق في هذه المسائل ايضا وقوله لان معنى المسح دليل على المجموع يعني انما لا يكون التكرار فيه مسنونا
وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح اي تاثيره انه تطهير حكمي غير معقول المعنى يعني ليس المقصود
منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التي في المحل وكذا الغسل في موضع
المسح مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل بل هو امر تعبدي مبني على التخفيف كالتيمم
والتكرار فيما شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا بطل التكرار الذي
شرع لتوكيده فكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الغسل الا ترى ان المسح يتادى ببعض محله
توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه يعني الفرض يتادى بمسح بعض الراس وهو الربع او مقدار ثلاث
اصابع عندنا وعنده مقدار ثلاث شعرات ولو كان التطهير مقصودا فيه لما يتادى ببعض المحل كالغسل
بخلاف الاستنجاء لان التطهير مقصود فيه اذ هو ازالة عن النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل فكان
هو الاصل الا انه اكتفي بالحجر والمدر تخفيفا وفي التكرار توكيد اي توكيد الازالة المقصودة في الاستنجاء
الا ترى توضيح لكون ازالة النجاسة التي هي تطهير فيه مقصودا يعني لو استعمل الحجر في بعض المحل دون
البعض لا يتم الاستنجاء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتادى ببعضه كمسح الراس والخف فصار ذلك
اي الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل نظير الغسل في الاعضاء المغسولة سنة كالمضمضة
او فرضا كغسل الوجه لا نظير المسح فلذلك شرع التكرار فيه وهذا معنى ثابت اي كونه تطهيرا حكميا غير
معقول المعنى مؤثرا في المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير
الحقيقي وانما يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف وعبارة التقويم ان وصف
المسح انما صار علة لمنع التثليث لانه قل ظهر اثره في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الغسل فعلا يعني من حيث
انه يتادى ببعض الاصابع وذاتا من حيث انه اصابة وكذلك قدرا من حيث التادي ببعض المحل وهذا المعنى
معدوم في الاستنجاء **قوله** وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان ما سال منه اوجب تطهيرا يعني الخارج النجس انما صار
حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع
كما يجب بخروج البول فلما ساوى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانها
دون الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لم يوجب تنجس المحل
ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها
فكذا في غير محلها فتبين بدلالة التاثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف
معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا وقوله غير خارج اذا لم يسل وان لم يحتج
الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتاثير لا في بيان الدفع بنفس الوصف بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق
به وجوب التطهير الا انه ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالتاثير توكيدا **فان قيل** ما ذكرتم انه مؤثر في
ايجاب غسل ذلك الموضع غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن راس الجرح لا
يؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضا من غير غسل ذلك الموضع جازت
صلوته واذا لم يؤثر خروج ما دون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يؤثر في ايجاب الحكمية **قلنا** غرضنا
من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان الشرع عفا عن القليل في السبيلين حيث اكتفى بالاحجار

واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع فيه والبيع ومثل قولنا في الجمل الصائل ان المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة لا يباح عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي وما يجري مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طردا لا نقضا

مر كلادور

ولم يوجب الغسل ما لحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا وهذا لا يدل على عدم تاثيره في ايجاب الغسل بل القليل موثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا عن القليل عن ايجاب احدى الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به على ان عند الخصم الحكم في القليل والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير وعند بعض مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى قالوا لو راى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة ويغسلها ان لم يخف فوت الوقت ثم يصلي وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل مادون الدرهم من النجاسة ولكن لا يفوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بغسلها ويصلي منفردا فعرفنا ان القليل موثر في الايجاب كالكثير **قوله** واما الدفع بالحكم فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا اسلم ان الوصف ان وجد ولم يوجب حكمه بل الحكم موجود فيها ايضا تقديرا كما اذا قال المجيب ان الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب كالبيع فاذا اورد عليه المدبر نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس بسبب لملك المبدل يدفعه بالحكم بان يقول لا اسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى يبقى العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن لانه يصير بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن وباعهما لكنه اي السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا للمدبر لا لان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر ينعقد سببا في حقه لما قلنا وان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالغصب في المدبر ليس بسبب لملك العين فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجوده على ما عرف في باب التخصيص واما اورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه اورده في التقويم على هذا الوجه ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة ورايت في نسخة اخرى اظنها من مصنفات الشيخ رحمه الله بان هذا الوجه ان الغصب سبب لافادة ملك المبدل في المواضع كلها الا انه في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لان في المحل مانعا كما في البيع فانه سبب لافادة الملك ثم اذا اضيف الى المدبر لا ينعقد سببا لمانع في المحل فكذا هنا تخلف السبب عن ينعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها مع المانع **قوله** ومثل قولنا في الجمل الصائل اذا صال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاحياء المهجة لا تنافي عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كما في الاتلاف لدفع المخمصة وكما في مباشرة محظور الاحرام عند العذر بشرط الضمان وهو الكفارة ولا يلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس الباغي فاتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه فدفع

وكذلك قولنا في الدم انه نجس خارج فكان حدثا ثم لا يلزم دم الاستحاضة لانه حدث ايضا لكن عمله امتنع لمانع واما الرابع فمثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل الدائم للمعارضة التسوية بين الخارج من السبيلين والخارج من غيرهما وذلك حدث ما دام لازم صار عفوا لقيام وقت الصلوة وكذلك قولنا وكذلك قولنا في التامين انه ذكر فكان سبيله الاخفاء ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام للمعارضة لان اصل الذكر الاخفاء وكذلك اصل الادعية والتكبيرات

مر كلادور

٤٧٢

هذا النقض بالحكم بان يقال لا نسلم ان العصمة في تلك الصور سقطت بهذا المعنى وهو احياء المهجة لكنها سقطت بالبغي في حق الباغي وبالصيال في حق العبد لان العبد ادمي مكلف وانه في حق الدم والحيوة مبقي على اصل الحرية فبطلت حرمته بصياله كما يبطل حرمة الحر بصياله وبطلان حق المولى بطريق التبع كما في اقراره بالحدود والقصاص فكان اي اتلاف مال الباغي وما يجري مجراه طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصور كما في اتلاف الجمل الصائل لكن لا يمنع وجود معنى اخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لانه ليس بموجب للعصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة والصول والصيال الوثب والمهجة الدم ويقال المهجة دم القلب خاصة والمراد منها هنا الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه وكذلك اي وكما لا يلزم المدبر ومال الباغي على المسئلتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دامت يصلي الفرض وما تتبعه من النوافل لانه لا نسلم انه ليس بحدث بل نقول انه حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار فهذا معنى قوله امتنع عمله لمانع وهذا على قول من جوز تخصيص العلة ايضا **قوله** واما الرابع وهو الدفع بالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فما يرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فاورد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس من احد السبيلين وليس بحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان من غير السبيلين وليس بحدث فيدفع بالغرض وبيانه يقال ان المقصود من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان يكون فارغ ولا فراغ الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك هذا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فيبطل التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا **قوله** وكذلك اي وكما يدفع بالغرض في هذه المسئلة يدفع بالغرض في مسئلة التامين فان علماءنا قالوا السنة في التامين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى وهرون قد اجيبت دعوتكما وروي ان موسى عليه السلم كان يدعو وهارون عليه السلم يؤمن فكان سنته الاخفاء كما في سائر الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله عليه السلم خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي

الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انها اعلام فلذلك اوجب فيها حكما عارضا الا يرى ان المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير ويجهر فيه ... اذن لنفسه وهو ...
مولانا ... في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلناه اشد في الدفع والله اعلم
مرغوب

او هو ذكر حقيقة لان آمين بالمد اسم من اسماء الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكان سنته
الاخفاء كما في ساير الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول وقوله عليه
السلام للذي رفع صوته بالذكر انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا ولزم عليه الاذان وتكبيرات الامام في الصلوة فانها
اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان يجعل الذكر سببا لشرع
المخافتة وان يسوى بين التامين وبين ساير الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صورة
النقض الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان في تلك الاذكار معنى زايدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو
انها أعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة
او انها إعلام بكسر الهمزة اي هي إخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن اخر وللناس بدخول
الوقت ولهذا سمي اذانا وذلك المعنى الزايد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو
الجهر لانها لا تصلح اعلاما الا بصفة الجهر فيبان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا
الذكر وساير الاذكار اندفع النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان يقال هذا
المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صورة النقض الا انه امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا لان وجود علة
لا يمنع وجود علة اخرى توجب الحكم على خلاف الاولى فكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا لو جهر
المقتدي او المنفرد فقد اساء وكذا لو جهر الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد اساء لزوال
المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام **فان قيل** سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا
انه قد قام في التامين معنى اخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي عليه السلام علق تامين
القوم بتامين الامام في قوله اذا أمن الامام فأمنوا ولو لم يكن تامين الامام مسموعا لما صح تعليق تامين
القوم به ويؤيده ما روى ابو وايل رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتامين وما روي عن عطاء انه قال
ادركت ناسا من اصحاب رسول الله عليه السلام وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد **قلنا** قد حصل
الاعلام ببيان الموضع حيث قال في حديث اخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فلا حاجة الى
الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث فان
الامام يقولها ولو كان تامينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلف الاخبار في فعل
النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابراهيم النخعي روى حديث وايل فقال
اشهد ابو وايل وغاب عبد الله وابو وايل من الاعراب وما روي عن عطاء معارض بما روي عن عمر وعلي و
ابن مسعود رضي الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التامين الاخفاء واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة
الاختلاف مثل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا الله اشير في الاسرار **قوله** وهذا
اي الدفع بالغرض يعني قول مشايخنا يعني اهل النظر منهم في باب الدفع انه اي الفرع لا يفارق
الاصل يعني انهم اذا دفعوا النقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقض لا يفارق
الاصل فهو الدفع بالغرض الذي ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لا يفارق حكم اصله ونحن لقبناه بالغرض لانه
ابين في وجوه الدفع مما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتهما في الحكم المطلوب من التعليل
او في ورود النقض عليهما فكان بمنزلة المجمل وفيما قلنا بيان تسويتهما في الغرض وهو الحكم المطلوب من
التعليل مع ورود النقض عليهما فكان بمنزلة المفسر فلهذا اخترنا هذه العبارة **قال** القاضي الامام في هذه
الوجوه الاربعة من الدفع تبين الفقه فانه اسم لضرب معنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق

الفقه

واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهذا باب الترجيح الكلام في هذا الباب في اربعة اقسام في تفسير الترجيح لغة ومعناه لغة وشريعة
مرغوب

٤٢٤

الفقه هو ان يكون بوجوه لا ينال الا بضرب تامل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فمما يقع به الاحتراز عن النقوض
بمجرد السماع فلا يكون فقها **قال** وزاد مشايخنا من اصحاب الطرد في هذه العلل المؤثرة فعللوا لمسح
الراس انه مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ ظاهر وعللوا للدم السائل بانه نجس
خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعللوا لايجاب الملك في
المغصوب بالغصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب ملك المبدل القابل للملك احترازا
عن المدبر وانه قبيح سماعا ولغو ذكرا لوقوع الغنية عنه بما دونه والله اعلم **قوله** واذا قامت المعارضة
ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة
اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل
فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوء احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق اخر فان لم يتات للمجيب الترجيح
صار منقطعا وان رجح المجيب علته فللسائل ان يعارض ترجيحه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته
بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العلماء
على ما سنبينه **باب ــــــــ الترجيح** اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك
بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير
دون الترجيح لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه
السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر ولان الامارات الظنية لا تربو على البينات والترجيح
غير معتبر في البينات حتى لم يرجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات وذهب الجمهور الى
صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة
الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى به على معارضه فانهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها في التقاء
الختانين على خبر من روى ان لا ماء الا من الماء وقدموا ايضا خبر من روت من ازواجه انه عليه السلام
كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام
من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى علي خبر ابي بكر رضي الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر
رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء
يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه
اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عن تمسكهم
بالاية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة
منع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك
وعن تعلقهم بمسئلة الشهادة ما سياتي واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة
ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا
واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ينسخ المتقدم
ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن
في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلايل الظنية فبعد ذكر الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه التي ذكرها
الشيخ في الكتاب **قوله** في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة يحتمل ان يكون من اللف والنشر المستقيم اي في



انضمام

تفسير الترجيح لغة ومعناه شرعا ويجوز ان يكون من اللف والنشر المشوش اى في تفسير الترجيح شريعة
ومعناه لغة اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثالث في الوجوه التي تقع بها الترجيح اى الوجوه
الصحيحة التي تقع بها الترجيح في الاقيسة واما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها فان الترجيح عبارة
عن كذا فهذا توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان ولهذا قال القاضي
الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت
جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات قليلا لا يبطل معنى الوزن فصار الترجيح بناء على
المماثلة فقوله بناء خبر صار وقيل خبرا بعد خبر او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقيل على خبر
صار اى صار الترجيح على هذا التفسير الذى ذكرنا مبنيا على المماثلة وانما كان كذا لانه لما كان عبارة عن فضل
احد المثلين لا بد من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون
قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذ الاوصاف اتباع للذوات ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى اخره
بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويحتمل ان يكون هذا تحقيقا للمعنى اللغوي وقوله وكذلك
معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذى ذكرناه رجحان
الميزان اى هو ماخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا
يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق ونحوه مثل
الحبة والشعيرة فان الدانق في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له الوزن في مقابلتها ولا يهدر بل يجعل
كان لم يكن اما الستة والسبعة الواو بمعنى او اذا ضمت الى احدى العشرتين بعد اذا قوبلت عشرة بعشرة
وضمت الى احدهما ستة او سبعة او نحوهما لا يسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة
العشرة ولا يهدر قال شمس الائمة لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة
تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم به عادة ويجوز ان يكون مراد الشيخ
من احدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخرى السنجة التي في مقابلتها **قوله** وكذلك معنى الترجيح شرعا
اى وكما بينا معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى ايضا اذ هو في الشرع عبارة عن اظهار قوة لاحد
الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا يكون حجة معارضة وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح
ان يكون لاحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا وعبارة بعض الاصوليين انه تقوية
احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر وفسره بعضهم بانه عبارة عن اقتران
احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضه فقوله احد الصالحين احتراز عما
لا يكون احدهما او كلاهما صالحي الدلالة وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما
اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه **قوله** الا ترى انا جوزنا توضيح لما ذكر ان الترجيح في الشرع
كالترجيح في اللغة من حيث ان ما يقع به الترجيح يكون وصفا لا اصلا فانا قد جوزنا فضلا في الوزن في قضاء
الديون بقوله عليه السلم للوزان حين اشترى بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن
ولم يجعله اى ذلك الفضل هبة حتى منع من الجواز لان الفضل الذى يحصل به الرجحان زيادة تقوم
وصفا بالموزون لا مقصودا بسببه والكتاب ذلك الفضل اكثر ما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة
فكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف يعنى يوزن قصدا في مقابلة الاخر وان كان فيه
صفة التطفيف صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا لو لم يكن متميزا كهبة المشاع لانه مما تقوم به

المماثلة فانه يكون مقصودا في التمليك بسببه وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بمثلها عشرة
فتبين ان الرجحان لا يفوت اصل المماثلة لان زيادة وصف بمنزلة زيادة الجودة وما يكون مقصودا
بالوزن يفوت به المماثلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء **قوله** ولهذا قلنا اى ولما ذكرنا ان الترجيح
لغة وشريعة انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل قلنا في ترجيح العلل انه لا يقع بما يصلح علة بانفراده
لانه لا يصلح تبعا وانما يقع الترجيح بوصف لا يصلح علة بانفراده وهو قوة الاثر واعلم ان العلماء اختلفوا
في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان
او قياسان فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح بها
لان احد الدليلين الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فبقي الدليل الاخر
سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين
المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذى عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على
الاخر الا ترى ان العلة المنتزعة من الاصول يترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها
فالعلل المنتزعة من اصول وكلها يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة من اصل
واحد لتقويها بكثرتها وكثرة اصولها ايضا وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة
لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا
قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستقل بنفسه فلا يكون تبعا
لغيره فلا يحدث بانضمامه الى الغير قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذى يوجب الحكم على
خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول
بصحتها تقوت في نفسها فيترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان
كل واحد يشهد بصحة علته المنتزعة منه لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر
راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة لترجحت الاقيسة المتكثرة المتعاضدة
على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين
لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة
تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة
بطريق الاصالة كالذى يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على
القاضي الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح
شهادة العدلين لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح
وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له **قوله** ولهذا اى ولان الترجيح لا
يقع بما يصلح دليلا بانفراده قلنا ان القياس لا يترجح بقياس اخر لما قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيه بتاكد ما
هو الركن في القياس ولا القياس بالنص لان النص حتى يشهد بصحة القياس صار الفرع للنص
وسقط القياس في ان يضاف الحكم اليه في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص بعلة لا يتعدى
ساقط ولان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس اخر لانه لا يصير تبعا له فبالنص
اولى ولا نص الكتاب بنص اخر يعنى اذا وقعت المعارضة بين آيتين لا يترجح احدهما باية اخرى بل

يترجح بقوة في النص بان يكون احدهما مفسرا او محكما والذي يعارضه دونه بان كان مجملا او ما ولا يتأتى ما هو ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور ولى من الغريب اي من الخبر الذي دونه من اخبار الاحاد لان الجمع من الخبر المنقول عن النبي عليه السلام والاشتهار يوجب قوة ثبوت في النقل الذي به ثبت الخبر عن النبي عليه السلام ويصير حجة ويصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ وبهذا خرج الجواب عما يقال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان لخبر راو واحد ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول اذ ليس في الاشتهار الا كثرة الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة لان بكثرة الرواة ما لم يبلغوا حد التواتر والشهرة لا يحدث وصف في الخبر يتقوى به بل هو في حيز الاحاد كما كان فاما اذا بلغ حد التواتر والشهرة فقد حدث فيه وصف يتقوى به حيث يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون الاولى ونقل عن بعض مشايخنا ان احد النصين المتعارضين وان كان لا يترجح بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وبانضمامه يصلح مرجحا وذكر شمس الائمة ان اهل الحديث لا يرجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحا لاحدى البينتين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم تكن حجة في هذا الموضع وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر فيما ذكرنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة يعني جراحة يحصل بها القتل وجرحه اخر جراحات كذلك ايضا حتى لو خدش احدهما وجرح الاخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عمدا على الجارح دون الخادش فمات منها اي من جميع الجراحات بان مات ولم يندمل واحد منها حتى لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الاخر او اندمل جرح احدهما بعدما جرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الاخر كان الدية او القصاص على من لم يندمل جرحه دون الاخر وذلك خطأ انما قيد به مع انه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الاخر بل يجب القصاص عليهما ايضا ليتبين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوي صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا تعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه وبيانه انه لو جرح احدهما جراحة واحدة والاخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية في الخطأ والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الاخر ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات ممكنا في الخطأ بقسمة الدية عليه وايجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة اعشارها على الاخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات وفي العمد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجراحات لعدم تجزي القصاص فوضع المسألة في الخطأ ليبين ان بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنايات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر العدد في الجراحات ويعتبر الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم يكن عليه الا دية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة فعرفنا ان المعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات حتى يجعل واحد قاتلا ~~وحده واحدا وجناية~~ انما ذكر هذا ليعلم ان الترجيح في جعله قاتلا وحده واسناد جناية الاخر لا اعتبار عدد جناياته مع اعتبار جناية الاخر لان كل جراحة بعينها من جراحات صاحب الجراحات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته

دون



دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف الفعل الاخر قوله وكذلك قلنا اي وكما قلنا بمساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشائع المبيع في الشفعة والشقص الجزء من الشيء والنصيب واكثر وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد لتمكنه بيان قول الشافعي رحمه الله فيه بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا وصورته دار بين ثلاثة نفر لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالانفراد لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضى بالشقص المبيع بينهما انلاثا بقدر ملكيهما وان كان البائع صاحب الثلث قضى بسدس الباقي ارباعا وان كان صاحب السدس قضى به بين الاخرين اخماسا وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقين انصافا بكل حال وقوله لان كل جزء الى اخره دليل على المفهوم من هذا التقرير لا على الملفوظ وهو المساواة يعني قلنا انهما سواء في استحقاق الشقص ولا رجحان لصاحب الكثير على صاحب القليل لان كل جزء من اجزاء السهم يعني السهم الذي في ملك صاحب الاكثر علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء ما في ملكه وان قل فلم يصلح شيء من السهم الذي في ملكه وصفا لغيره وكل الشيء وهو باقي السهم فلا يقع به الترجيح اذ لم يوجد في جانب صاحب الكثير الا كثرة العلة وهي غير صالحة للترجيح وقوله وقد وافقنا الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اي وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولو رجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبحرمان صاحبه لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر والولد المتولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اي حق الشفعة منقسما على قدر الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا بان جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهي ملك الشفيع ما يشفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما غير مستقيم لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد بل الشفيع باخذ المبيع باعتبار ان ملكه القديم جعله احق من الدخيل لا من حيث ان الماخوذ صار حقا لملكه شرعا واذا لم يصر الماخوذ من مرافق ملكه لم يتوزع عليه ولئن كان مرفقا فهو مرفق من حيث ان الاصل علة وثبوت حق التملك للمبيع حكم له ثم الملك ثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان مرفقا من حكم العلة لا من العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لانها تتولد من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث الثمر والغلة بدل المنفعة فثلث المنفعة لا يكون له الا ثلث البدل قوله واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة يعني ماتت امرأة وتركت ابني عم احدهما زوجها وصورته ظاهرة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراده بمنزلة ما لو كانا في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب ويصح من اربعة ثلاثة للزوج وسهم للاخر وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسألة اخوان زيد وعمرو لكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج امرأته التي هي ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد

احدهما اخوه لامه فلومات هذا الابن وترك ابني عم هذين لاخر كان للذي هو اخوه لام السدس بالفرض

والباقي بينهما بالعصوبة وتصح من اثني عشر سهما سبعة اسهم للاخ والباقي خمسة للاخر وهو مذهب

علي وزيد وعامة الصحابة رضي الله عنهم وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي هو

اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع للميت عصبات استويا في قرابة الاب

وتفردت احدهما بقرابة الام فيترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة تترجح بزيادة

من جنسها اذا كانت الزيادة لا تصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا والزيادة ههنا وهي الاخوة لام من

جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم تصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة

كما في الاخوين لاب احدهما لام بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لم يترجح احدهما بالزوجية لان الزوجية

ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لا من خلاف جنسها وجه قول العامة

انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يصير

احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وهذا لان الترجيح انما يقع بما لم يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح

علة بانفراده فلا يقع به الترجيح لما بينا في الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بانفرادها علة صالحة

للاستحقاق ولا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق

العم وابن العم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بانفرادها كالزوجية في المسئلة

الاولى بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة

والاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام لو انفرد لم تكن قرابة الام

فيه سببا للاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالعصوبة لا غير واذا لم يصلح علة في المنزل

واحد وهو الاخوة صلحت مرجحة ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ الذي لاب

وام على الاخ الذي لام بل يرث الذي لام بالفرض والاخر بالعصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة

لان ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه

والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الاخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف الحكم

فلم يحتج الى الترجيح وما يجري مجراه اي مجرى المذكور وهو العدالة مثل فقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه

ومثل التاثير في القياس قوله واما القسم الثاني وهو الوجوه التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة

فاربعة احدها الترجيح بقوة الاثر اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر

كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يقع الترجيح والثاني بقوة

ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم

للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر لحكمه والثالث بكثرة اصوله اي اصول احد القياسين او

اصول الوصف والرابع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدمه اي عدم الوصف وهو العكس الذي

مر بيانه اما الاول اي ترجيح الوجه الاول فلان الاثر معنى الحجة يعني المعنى الذي صار الوصف به حجة

هو الاثر فمهما قوي اي كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر

ووكادة في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان

مؤثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه وهو اي القياس في ترجحه بقوة الاثر

مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال اي ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال

بالرسول عليه السلام ازداد اي الخبر قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال بضبط الراوي الباء

متعلقة بيزيد وسلامته اي سلامة الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد على ما مر ذكره في بيان اقسام

السنة قوله وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود وهو جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة

كما صار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد

اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب

الاخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر فقال وليس كذلك اي كما ذكرنا

من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود لانه اي الفضل او العدالة على تاويل المذكور

ليس بذي حد ليمكن معرفة ترجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع الى حده ولا متنوع اي ليس بذي

انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض بل هو اي العدالة هو التقوى

والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقته متعذر

لانه امر باطن فربما كان الذي يظن فيه انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه

بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تاثير العلة

انما ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها على انا لا نسلم ان الشهادة صارت

حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت

العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يلتفت الى زيادة

قوة في العدالة من احد الجانبين واما القياس فانما صار حجة الا بالتاثير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا مثاله

اي مثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة وهو المغني بالطول

الفضل قال الله تعالى لفلان على فلان طول اي زيادة فضل وعن الشعبي اذا وجد الطول الى الحرة بطل

نكاح الامة فعداه بالى واما قوله طول الحرة فتوسع فيه انه لا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا

لمهر الحرة فتزوج امة جاز عندنا وقيل بالحجر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق وقال الشافعي رحمه الله عليه

لم يجز له نكاح الامة مع طول الحرة المؤمنة او الكتابية لانه يرق ماءه بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام

في الرق والحرية على غنية اي حال كونه مستغنيا عن ارقاق جزئه بقدرته على نكاح الحرة وذلك اي

استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك هكذا اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذي هو جهة

العبد ولهذا كان للامام الخيار في الكافر المغنوم بين القتل والارقاق ولانه استذلال الجزء فكان

حراما الا لضرورة وهي خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وذلك

لان طريق اقتضاء الشهوة في الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة مركبة في الطباع فمتى اشتهى وعجز

لم يامن الوقوع في الزنا فابيح له حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول

فترتفع الاباحة كحل الميتة وفي قوله على كل حر احتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقاق جزءه بنكاح الامة مع

قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون في نكاحه للامة ارقاق جزءه الحر بل كان امتناعا من تحصيل

صفة الحرية للجزء وذلك لا يحرم عليه وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالاهلاك الى اخره

ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حر على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغنية لانا

اقمنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارقاق في الحرمة بلا ضرورة فيكون اذا للبقاء على السبب حكم البقاء على

رق ثبت والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة ولا يلزم ايضا

وقلنا انه جايز لان نكاح مملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا لحاجته والامه جميعا وهي تنزوج ... فيملكه الحر كسايد الانكحه وهذا اقوى الانه للرا ... وصفات الكمال واسباب الكرامه والرق ... اسباب ... الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما لم يزد اثر الرق في تنصيف حله فلا ... اثر ظهرت قوته في زواله وضوحا بالتامل في احوال البشر الادمي ... وشرفه فاما ما ذكروا من الاثر فضعيف لحقيقته للراى الارقاق دون التضييع وذلك جايز

اولى باذن المولى بالعزل
مركادر الارقاق

اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان في العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد فكان
دون السبب لاهلاك الولد الموجود ولا يلزم ما اذا كان الزوج مجبوبا او عنينا او كانت الامة المنكوحة
عجوزا او عقيما او صغيره حيث لا يباح له النكاح وان لم يكن فيه ارقاق الولد لان الارقاق امر
يحصل بالعلوق من مائه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما اقيم النكاح
مقام الوطء والعلوق في اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب وقلنا انه اى نكاح الامة مع
طول الحرة جايز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا
قوى الاثر اى هذا القياس اقوى اثرا من القياس الاول لان الحرية من صفات الكمال فان الادمى
يصير بها اهلا للولايات وملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر فكان تاثيرها في
الاطلاق وفتح باب النكاح الذى هو من النعم لا في المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف الحل
فان العبد لا يملك الا نكاح امراتين لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع لشرف الحرية فيجب
ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل في اعتبار الشروط لانهما مختلفان في اصل الحل لا في
الشروط الا ترى ان العبد في الثنتين مثل الحر في الاربع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو
عن عدة الغير والولى على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان
شرطا في حق العبد ايضا لانه لا اثر للرق في اسقاط الشروط وتنصيفها وكيف يجوز ان يتسع الحل
الذى ثبت بطريق الكرامة بالرق الذى هو من اوصاف النقصان ويضيق بالحرية التى هى من اوصاف
الكمال واسباب الكرامات فيحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرة وتزوج الامة على امة وعلى حرة ولا
يحل شيء منها للحر فهذا عكس المعقول ونقض الاصول وهذا اى ما بينا ان الحرية من صفات الكمال
الى اخره اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل وازداد قوة ووضوحا بالتامل في احوال البشر
فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف حتى ان النبى عليه السلم لما كان اشرف الناس
ابيح له نكاح تسع نسوة او ما لا نهاية على ما روت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله حتى ابيح
له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد مع نقصان
حاله على الحر فان قيل نحن نسلم ان تاثير الرق في المنع وتاثير الحرية في الاطلاق ولكن فيما لم يؤد الى
الارقاق فاذا ادى حرم كرامة له لا نخسانه كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر قلنا نحن لا نسلم
انه ارقاق ولئن سلمنا انه ارقاق فلا نسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لما سنبين فاما ما ذكر
الشافعى من الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف بحقيقته اى في نفسه لان ارقاق الجزء
دون التضييع لان بالارقاق تفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر يرجى زواله بالعتق وبالتضييع
يفوت اصل الولد على وجه لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن الحرة ونكاح الصبية والعجوز والعقيم
مع انه اتلاف حقيقة جائز فالارقاق الذى هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز فان قيل في العزل امتناع
من اكتساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغى ان يباشر على وجه لا يفضى الى الاهلاك
الهلاك قلنا في هذا التزوج امتناع ايضا من ايجاد صفة الحرية للولد لان الماء ليس بولد بل هو
جماد لا يوصف بالرق ولا بالحرية الا بطريق التبع للاصل فاذا انفصل لم يقبل صفة الرق ولا صفة
الحرية واما يصير ولدا بعد الاختلاط بمائها فقبله له حكم العدم لانه بمنزلة احد شطرى العلة ولا
حكم لبعض العلة قبل وجود الباقى واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيتخلق الولد من مائها

وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغنى بها عنه ... في نكاح الامة الكتابية ... لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر
الغليظ ولان الفرع انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا باس به لانه ... نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدون الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت
قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك كله مما يقبل العدد من الاحكام
مركادر

وقيعا ابتداء لم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الجزء ومعنى العقوبة والاهلاك في ارقاق
الجزء وضعيف باحواله اى باحوال الاثر فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد يستغنى بها
عن نكاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد يكون حر الاصل وكذا لو كانت تحته امة يتزوج
حرة فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الولد فان الرق صفة الولد فلا يحدث عند قبل
وجوده واما يوجد بالوطء فكان ينبغى ان يحرم الوطء واذا حرم الوطء يبطل النكاح ومع هذا لم يبطل
واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فتفسد العلة لفوات
الاطراد الذى هو شرط صحتها واما عدم جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار حرمة ارقاق الجزء
كما ذكره الشافعى رحمه الله بل باعتبار نقصان حالها بالرق لما سنبينه واعلم ان ما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز
نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة تحل
له وطئها او كان قادرا على ان يشترى امة لا يحل له ان ينكح الامة لانه مستغن عن ارقاق ولده بامته
فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز والسرية
الامة التى اتخذها مولاها للفراش وحصنها وطلب ولدها فعلية من السر اى الجماع او فعولة
من السرور اى السيادة قوله ومن ذلك اى ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعى رحمه الله
وكان الشيخ رحمه الله تعالى ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة كذا لان ما قلنا هو الذى ترجح بقوة الاثر دون
قولهم الا ان الشيخ لو تسامح في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال اخذ يترجح
فيه قولنا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التى ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة في نكاح
الكتابية انه لا يجوز للمسلم يعنى اذا فات طول الحرة حتى حل نكاح الامة واما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا
يجوز نكاح الامة الكتابية لان الرق من الموانع يعنى له تاثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على
الحرة وكذلك الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمعا
تايد احدهما بالاخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد
في المنع من النكاح ولان جواز نكاح الامة ضرورى لما فيه من ارقاق الجزء على ما بينا والضرورة انقضت
باحلال الامة المسلمة التى هى اطهر من الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا
وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غايب لم تحل له الميتة لان الذبيحة اطهر وان كانت حراما بدون اذن
المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغنية بالاطهر لم تحل الاخرى وقلنا نحن لا باس به اى بنكاح
الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان تركه اولى عند وجود الطول لانه الضمير راجع الى
المفهوم اى لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة كدين الاسلام وهو
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر فكل واحد من النكتتين في مقابلة احدى نكتتى الخصم وقوله وهذا اثر ظهرت
قوته بيان تاثير النكتة الاولى فانه قد بين تاثير النكتة الثانية في المسئلة المتقدمة وتقريره ان
الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة ثنتين وعدتها
حيضتين وقسمها على النصف من قسم الحرة وحد العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من
حد الحر وقوله فيما يقبله احتراز عن نحو حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبادات
فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها وذلك اى التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزية
لان تنصيف الشيء بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور والنكاح الذى يبتنى على الحل في جانب الرجل متعدد م

حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد نكاح امراتين فاما نكاح المراة
في نفسه مقابلا بالرجال فليس بمتعدد اذ لا تحل المراة لرجلين بحال ليتنصف بالرق الى رجل واحد فتعذر
التنصيف من هذا الوجه لكنه اي نكاح المراة ذو احوال متعددة حال اجتماعها مع الضرة قد تكون متقدما على
نكاح الضرة ومتاخرا عنه ومقارنا اياه فيقبل التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما
على نكاح الحرة ولم يصح متاخرا عنه قولا بالتنصيف فبقي حالة المقارنة ومي لا تقبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى
الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل والحاقها بحالة التاخر اقتضى الحرمة فتغلب معنى الحرمة احتياطا
كالطلاق الثلاث والاقراء لما اوجب الرق تنصفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط لم يقبلا التنصيف
وقد اجتمع فيها جهتا الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيها رجحنا جانب الثبوت احتياطا او يقال لنكاح
الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيكون محللة
في احدى الحالتين دون الاخرى **فان قيل** سلمنا ان رق الرجل يؤثر في تنقيص الحل لان الرق يؤثر
في تنقيص المالكية التي عليها يبتنى الحل ولكن لا نسلم ان رق المراة يؤثر في تنقيص حلها لان حلها مبني
على المملوكية والرق يزيد في مملوكيتها وكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها والدليل عليه ان الرق يفتح
عليها بابا من الحل كان مسدودا قبله فانها تحل بملك اليمين والنكاح جميعا وقبل الاسترقاق لم يكن يحل
الا بملك النكاح فاستحال ان تنسد عليها ما كان مفتوحا قبله واذا كان ثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز
ان ينتقص الحل الثابت فيها بالرق **قلنا** كما ان الحل في حق الرجل كرامة فكذلك في حق المراة كرامة لان
النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل يتنصف برقه فكذلك حل الامة وقوله انفتح بسبب
رقها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا
من الاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولما كان كذلك اثر الرق في فتحه فاما ملك النكاح وحله
من الجانبين فقد ثبت كرامة فاثر الرق في الجانبين جميعا ولهذا ينتقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق
وطلاقها عندنا واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في تغيير اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي
وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية متقدما على نكاح الحرة لا متاخرا ومقارنا عملا بالتنصيف
كما يجوز نكاح الحرة المسلمة والكتابية مطلقا فهذا وصف اي الوصف الذي اعتبرنا عليه وهو ان جنس
الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي اثره لما بينا ان الحل الذي به تصير المراة
محلا للنكاح لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة
وكالحرة في اصل العقد ولذلك اي ولان اثر الرق في التنصيف لا غير او ولان ما يملكه العبد من الانكحة
يملكه الحر قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافا للشافعي كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في
التنصيف لا في ازالة الحل واثباته وقد كانت الاماء من المحللات فيبقين على ما كن عليه قبل الرق
وضعف اثر وصف الشافعي لانه جعل الرق اي رق المراة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من
اسباب التنصيف كرق الرجل ولانه جعل اي الشافعي رحمه الله الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح
للعبد مع نقصان حاله من الانكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد وهذا اي جعل الرق
من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة يستحق بالشرف والفضل والعقل يابى ان يكون
الحر الشريف انقص نعمة من العبد الخسيس ونقض الاصول وهو ان يكون اثر الرق في التنصيف
لا غير وان يكون الحر اوسع حلا من العبد وان يكون العبد ادنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة ونقضا هـ

الله

ونكاح المراة في نفسه مقابلا بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعلقة وهي التقدم والتاخر والمقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف
وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلث والاقراء انها صارت تنشر بالرق لما قلنا لعدم وصف تنوى اثره ولذلك قلنا للشافعي الحر اذا تزوج الامة على امة
انه صحيح كالعبد اذا فعله وضعفنا اثر وصفه لان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجال ثم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد جعل
الرق من اسباب فضل الحل وهذا عكس المعقول ونقض الاصول
من كذا دي

الله

٤٢٩

صح ٥٠

انه نقض الاصول **وقوله** ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعني كما ان الرق ليس من اسباب
التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية وبقي
النكاح بعد ما اسلم زوج الكتابية في الكتابية لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام
الرق اليه تغليظا عليه وتحريما للنكاح لعدم تاثيرهما في التحريم ولو كان كفر الكتابية تغلظ بالرق في حكم
النكاح كذلك في ملك اليمين ايضا كالمجوسية واثرهما مختلف يعني ان سلمنا ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن
الجمع بينهما ايضا ليصير بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر
اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن ان يجعل
الكل علة واحدة ويدون الاتحاد لا يثبت معنى التغليظ فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يقو
احدهما بالاخر كالزنى مع احدهما دون اواخ لام قال القاضي الامام في الاسرار اما اعتبار الخبث فاسد لان
الخبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اتقى واتقى من الحر فيكون
اطهر شرعا انما سقوط منزلته عند الناس ومالها اثر في تحريم الحل **وقوله** غير مسلم جواب عن النكتة الثانية
يعني لا نسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرقيق في النصف مثل الحر في الكل وكما ان نكاح
الحرة بطريق الاصالة في جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها والدليل
عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقي بعدما
زالت الضرورة بنكاح الحرة كما لو قدر المتيمم على الماء في خلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام الحلال
في خلال اكل الميتة **ولا يقال** القدرة على الاصل لا يبطل حكم البدل بعد حصول المقصود وههنا
لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود **لانا نقول** نحن لا نسلم حصول المقصود فان النكاح
عقد عمر وحصول المقصود منه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكنه في حكم الاستحباب يعني
انه في حكم الجواز ليس بضروري ولكنه في حكم الاستحباب ضروري مثل نكاح الحرة الكتابية حتى لا
يستحب له نكاح الامة مع طول الحرة كما لا يستحب له نكاح الكتابية مع وجود المومنة لما قلنا من سقوط
حرمة الارقاق هذا تعليل لكونه غير ضروري يعني لا نسلم انه ضروري لان كونه ضروريا مبني على ثبوت
حرمة الارقاق وقد بينا ان حرمة الارقاق ساقطة فامتنع كونه ضروريا لانتفاء دليله **قوله** ومثاله ايضا
اي مثال اخر للترجيح بقوة الاثر ترجيح دليلنا في هذه المسئلة اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام
ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما بان اسلمت المراة وبقي الزوج كافرا او اسلم الزوج والمراة وثنية او
مجوسية لا تقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقي النكاح
وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول او قبله واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله
وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رح ان لم تكن المراة مدخولا بها
وقعت الفرقة للحال في الفصلين اعني في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها توقفت الفرقة على
انقضاء العدة في الفصلين ايضا فتبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى اخره انه
الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت المراة من اهل وجوب العدة بان كانت
مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف والمراد بالعدة
انقضاء ثلاثة اطهار على ما عرف من اصله واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على منافي
للنكاح بحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب ان تتعجل في غير المدخول بها وتتاجل الى انقضاء العدة

في المدخول بها قياسًا على الفرقة بطلاق واما قلنا طارئ لانها تجب لاختلاف الدين وانه طارئ واما

قلنا انه غير مناف حكمًا بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عندكم والى انقضاء

العدة عندي وكذلك مع ردتهما جميعًا على اصلكم وما ينافي حكمًا لا يتصور معه البقاء كملك اليمين وحرمة

الرضاع والمصاهرة وهذا معنى مؤثر لان لمثل هذا الاختلاف اثرا في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع

ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه

من اسباب العصمة اي عصمة الحقوق وتأكيد الاملاك بقوله عليه السلم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم

واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال والدليل عليه ان قرار النكاح توقف على اسلام

الاخر حتى لو اسلما بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف قرار النكاح على وجوده فثبت انه لا

تأثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الاخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق ايضًا

بالاجماع فان كفره كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سببا للفرقة لان ما لم

يكن قاطعًا لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل انا نسلم ان كفره لم يكن سببا مع كفر الاخر لبقاء الاتفاق

فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدينين الا ترى ان كفره لم

يكن مانعا ابتداء العقد ومحرما للوطء مع كفر الاخر والآن هو مانع ومحرم قلنا صيرورته مانعا ومحرما

بتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعًا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع فصار

حق القطع كان الحال لم يتبدل الا ترى ان قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان

البقاء والاستغناء عن نكاح الامة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة

ولما لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا الكفر الباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما لانه ليس لكل واحد منهما

اثر في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب اضافة الحكم الى الاسلام الذي هو

الوصف الاخير منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجد به وقد بينا انه لا يصلح سببًا واذا ظهر

ان واحدًا من هذه الاشياء لا يصلح لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم لان ما هو المقصود

بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا وجب اثبات الحكم مضافا الى سبب حادث وهو فوات اغراض النكاح

من حل الوطء والمس والتقبيل مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام يعني فوات هذه الاغراض

يتحقق بامتناع الاخر عن اداء الاسلام لا باسلام الاول لانه لو اسلم الاخر بقي النكاح باغراضه بالاجماع

فوجب اضافة استحقاق الفرقة الى الامتناع الحادث لا الى الاسلام العاصم وكفر الباقي حقا للذي

اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اي وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق المسلم فان المسلم

ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المراة

صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقائه والتعليق ظلم وتفويت للامساك بالمعروف واذا

كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي قد ولي لازالة الظلم عن الناس

وهو اي فوات الاغراض سبب للفرقة ظاهرًا لانه فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها

وجب القول بالغائها كما في الصور المذكورة فان وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح مجالا

به على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان

الاستمتاع لما حرم باللعان وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بقيت المراة معلقة

مظلومة لا يصل اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذا في الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع حقها في الجماع

بجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافعي لو صار الزوج ظالما بعد مضي المدة بمنع

حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم ولا يلزم على ما ذكرنا الحرمة بسبب الاحرام والعدة والحيض

والنفاس لان هذه حرمات لا تدوم بل هي بعرض الزوال فلا تؤدي الى تفويت اغراض النكاح فلا يتحقق

بخلاف ما نحن فيه قوله فاما الردة فمنافية لانها من اسباب زوال العصمة يعني هي موجبة للفرقة

على سبيل المنافاة لا لانها موضوعة للفرقة فتثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا

قضاء قاض كما في طروء الرضاع وحرمة المصاهرة وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالاجماع

ولا يخلو من ان يكون مبطلة وضعا او بطريق المنافاة ولا وجه الى الاول لان المبطل لشيء وضعا لا

يتصور وجوده غير مبطل له لانه وضع لابطاله فاذا لم يبطل لا يكون موجودا كالعتق لما وضع لابطال الملك

وازالة الرق لم يكن عتقا عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطلة للنكاح

فيما اذا ارتد ولم يكن له امراة فعلمنا انها لم توضع لابطال ملك النكاح ولان الموضوع لابطال امر شرعي

يكون مشروعا لا بطاله لا محالة والردة ليست لمشروعة بوجه ولما ثبت انها ليست موضوعة لابطال

النكاح وقد ابطلت النكاح علمنا انها انما تبطله بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فانهما ليسا بموضوعين

لابطال النكاح لتحققهما في غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى انهما سببا الجزئية والبعضية والحرمة

المبنية على الجزئية منافية للنكاح فكذلك الردة بتبدل الدين وذلك يوجب ابطال عصمة النفس وعصمة الملك

يوجب بطلان عصمة ملك النكاح لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص ببطلان العصمة يلتحق بالموتى

والجمادات والميت ليس باهل لملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان تتعجل الفرقة على كل حال لان

الشيء لا يبقى مع ما ينافيه وذلك امر بين اي كون الردة من اسباب زوال العصمة التي عليها مبنى النكاح امر

ظاهر لا خفاء فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع ولا يلزم اذا ارتدا معًا يعني لا يقال

لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافاة كما لو اجتمع

الرضاع والنسب او المصاهرة لانا نقول كان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا للمنافاة كما قال

زفر رحمه الله الا انا تركناه باجماع الصحابة رضي الله عنهم فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه

ثم اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضي الله عنهم فحل محل الاجماع وهذا

لان الاصل في كل شيئين ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعلا كانهما وقعا معًا كما في الغرقى والجرحى

وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المراة ارتدت اولا ام الرجل فجعل كالواقع معًا فصار

اجماعا من هذا الوجه ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعني لو لم يكن الاجماع منعقدًا لا بد لنا

منافاة ارتداد احدهما للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة

دون حال اختلافهما فيه لان في حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم في حق المسلم فلانقطاع العصمة

بينهما بطل النكاح وهذا المعنى في حال الاتفاق معدوم فلا يصح التعدية اي تعدية حكم الاختلاف اليه اي الى

الاتفاق في تضاد حكمين اي مع تضاد حكمي الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح

والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة وضعف اثر قوله يعني ضعف اثر قياس الشافعي رحمه الله واعتباره

ارتداد احدهما بارتدادهما جميعًا في عدم منافاته النكاح وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم تصح التعدية

الله وقوله وضعف اثر قوله ان الردة كذا يعني لا يمكن اعتبارنا ارتداد احدهما في اثبات المنافاة فيه ولا

ارتداد احدهما بارتدادهما في نفي المنافاة عنه لانا وجدنا لاختلاف الدين تاثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح

بلاخلاف ويقطعه ايضا عنده كما بيننا ولاتفاق الدين تاثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهما
لم يجز فثبت ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالاخر ولا يلزم من منافاة احدهما
منافاة الاخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الاخر وذكر شمس الائمة رحمه الله ولا يجوز ان يجعل
امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح لانا قد بينا فساد اعتبار حالة
البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا وانما يستدعي القاطع في الابقاء وبعد
ردتهما يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام ولم يظهر قاطع البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعي الحل في
المحل وذلك معدوم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر في الابقاء قاطع مع قيامهما عليه من الاختلاف
ومثاله اي مثال قول الشافعي لو ان الردة عرضنا فيه في الضعف قوله في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن فيه التكرار كالغسل وهذا اي وصف الركن ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار بدليل عدم
تاثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تاثيره في الوجود لا غير ولا يختص به اي لا يختص التكرار بالركن في الوضوء
ايضا فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق وهما ليسا بركنين يعني انهما ليسا بمحلا زمين فان
الركن قد يوجد بدون التكرار كما في اركان الصلوة والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في
المضمضة وتعليلنا بانه مسح فلا يسن فيه التكرار تعليل بوصف قوي اثره فان اثر المسح في التخفيف
بين لا شبهة فيه اذ الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف وتادي الفرض ببعض المحل
مع امكان الاستيعاب للتخفيف ايضا وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف
عرفنا ان تاثيره في التخفيف قوي لا ضعف فيه وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر
من ان يحصى **قوله** واما الثاني اي صحة الوجه الثاني من الترجيح وهو قوة ثباته اي ثبات الوصف على
الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته فلان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره وهو اثره
الكتاب او السنة او الاجماع يعني نعتبر اثره لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لما ظهر اثره
في التخفيف كان زيادة ثباته على هذا الحكم ثابتة بالنص او الاجماع ايضا كثبوت اصل الاثر فيترجح
على ما لم يوجد فيه هذه القوة وذلك اي الترجيح بقوة الثبات الاثري لوضحه لعدم ثبات وصف
الركنية على التكرار لازم تفسير لثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له في كل ما لا يعقل تطهيرا
اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير وهو احتراز عن الاستنجاء بغير الماء فانه
مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه التنقية والتكرار يؤثر
في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب يعني على قول من يجيزه وكذلك قولنا اي مثل قولنا في المسح
قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه اولى من قول اصحاب الشافعي
صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت على حكمه مما ذكروا لان وصف الفرضية لا يوجب
الا الامتثال به اي لا يقتضي الا الاتيان بالمفروض لا التعيين لا محالة اي لا يقتضي التعيين البتة
فان الحج يجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصله وذلك اي وصف الفرضية وصف خاص في الباب اي
في باب الصوم يعني التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون
ساير المواضع لانه لا يقتضي التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غيرها انما يجب لمعان اخر لا
بوصف الفرضية فاما عدم التعيين اي سقوط التعيين فلازم لوصف التعين اذ المراد من التعيين التعين

٤٧١

بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب يعني التعليل بوصف التعين في سقوط اشتراط التعيين لازم
اي ثابت في كل عين حتى تعدى اي ثبت في رد الودايع والغصوب ورد البيع الفاسد حتى لو رد الوديعة
او المغصوب الى المالك او رد المبيع الى البايع في البيع الفاسد لا يشترط تعيينه لاجل الوديعة او الغصب
او لرد البيع بل باي طريق وجد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى الدين يشترط التعيين
لعدم التعين وعقد الايمان بالله تعالى يعني لا يشترط التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه
يودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه اتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير
متنوع الى فرض ونفل وفي نقض النهي وعقد الايمان نفي اليمين يعني اذا حلف على فعل عين
او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصومن يوم الجمعة او لا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل
او امتنع عنه لا على قصد البر يقع من البر للتعين او معناه اذا وجد الفعل الذي هو شرط الحنث
ثبت الحنث على اي وجه وجد نسيانا او كرها او خطأ لتعينه ونحوها كتصدق النصاب على الفقير
بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعين المحل وكالاطلاق النية في الحج يتادى به الفرض لتعين
حجة الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب والفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد ادى بعض
ثمن السيف في المجلس ثم افترقا تعين المودى للحلية سواء اطلق او عين او قبل من ثمنهما
لتعين ثمن الحلية للقبض **قوله** وكذلك قولنا يعني وكما كان قولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف
لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان كذلك لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى بلا صورة وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع
والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان الاعيان تبقى وتدوم
ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية على المتعدي كما لا
يمكن ايجاب الجيد مكان الردي وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفضل اولى من قولهم انه يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالاعيان وذلك لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحيوان
لا يثبت في الذمة بدلا عنها والناس يتمولونها والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور
بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فينجبر
النقصان بتلك الزيادة فاستويا قيمة تبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت
في الحنطة من حيث الحبات والتلون ونحوهما فيما اذا اتلف حنطة واتى بمثلها وهذا معنى قوله واثبات
المثل تقريبا يعني ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فما دام يمكن الاداء في تفاوت يتحمل ذلك كما في
ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والحزر وان كان فيه
اي في ايجاب الضمان ايجاب فضل لانه الضمير راجع الى المفهوم اي الواجب في المسئلة اما ايجاب الفضل
على المتعدي او اهدار على المظلوم حقه يعني لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يكن بد من التزام
احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدي رعاية لجانب المظلوم بجبر حقه او اهدار حق المظلوم
بعدم ايجاب الضمان على المتعدي احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران
بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان او الضمير راجع الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل
ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدي وذلك ليس بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر فهو اهدار
لجهة الفضلية على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل جبرا لحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربوا

تحقيقا للمساواة ولانه الضمير راجع الى المفهوم ضمنا اى ولان الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف على
وجه على الظالم وهو الحيثية الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصل اى اسقاط حق المظلوم
على تقدير عدم ايجاب الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما ولو
صرفت الضمير في لانه الى شئ مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار
وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل حسبك ولا بد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه واحدا
وقوله لان التقييد ولنا على قوله اولى من قولهم يعني قولنا التقييد كذا اولى من قولهم كذا لان التقييد
بالمثل واجب في كل باب اى في كل نوع من الضمانات مالياكان او بدنيا فان ضمان الصيام والصلوة و
الاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا فكان ارجح
ووضع الضمان في المعصوم اى اسقاط الضمان عمن اتلف مالا معصوما امر جائز في الشرع مثل العادل
يتلف مال الباغي فان ماله مع بقيه معصوم لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز استغنامه وتملكه
لاحد ومع التقويم كاتلاف الباغي اموالنا ونفوسنا في حال المنعة وهو ظاهر والفضل على المتعدى اى
ايجاب الفضل على المتعدى غير مشروع فانا لم نجد تعديا اوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار في
الدنيا ولا في الاخرة فثبت ان ما ذكرنا في نفي الزيادة عن المتعدى اثبت مما ذكروا وهذا اى عدم ايجاب
الفضل لان الفضل وان قل فانه اى ايجابه حكم شرعي منسوب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب تعويضا
للفائت وهو ناصب الشرع فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة يعني بدون جناية من
العبد اذ لم يوجد من المتعدى في مقابلة الفضل الواجب عليه تعدى على الغير فيكون جورا ونسبة
الجور الى صاحب الشرع باطلة وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج
اليه لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا تجوز بحال وما نسبنا
الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور وعبارة التقويم يوهم فان المذكور فيه
ان الزيادة راجعة الى ما ليس من حكم الله تعالى وحكم الله تعالى مصون من الجور الا انه ذكر في نسخة
من نسخ اصول الفقه واظنها للشيخ ان اضافة الظلم الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث
الارادة والتقدير والمشية دون الرضا والامر فعلى هذا يكون ذكره مفيدا ومحتاجا اليه وان لا
يمكن اى عدم وجوب الضمان وسقوطه مضاف الى عجزنا عن الدرك اى درك المثل الواجب في هذا
الموضع فانا نعلم انه قد وجب على ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل
ولكنا عجزنا عن معرفته فسقط ذلك للعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سائغ حسن
كسقوط وجوب المثل صورة عند العجز في ضمان العدوان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم والصلوة
ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فائت اصلا بلا بدل اذ لا يبقى للمتلف حق فيه في
الدنيا ولا في الاخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان ايجابه ابطالا له اصلا والاصل وهو حق المظلوم وان عظم
بالنسبة الى الوصف فائت على تقدير عدم ايجاب الضمان الى ضمان في دار الجزاء فكان عدم ايجابه
تاخيرا لا ابطالا والتاخير اهون من الابطال في الضرر فكان اولى مع ان تاخير الحق بالعذر امر
مشروع بقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وتاخير الحقوق الى دار الاخرة اصلا
فانها دار الجزاء على الحقيقة وهذا اى اشتراط المماثلة في سائر الاحكام كذلك اى مثل اشتراطها
ههنا او اشتراطها ههنا مثل اشتراطها في عامة الاحكام يعني ما اعتبرناه من رعاية شرط المماثلة ليس

بوصف خاص بل هو ثابت في عامة الاحكام التى تتعلق بالضمان واما ضمان العقد فباب خاص لانه
ثابت بخلاف القياس للحاجة مختصا بالعقد على ما مر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الاول
فكان الاول ارجح واما اعتباره ضمان المنافع بضمان الصيد عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من
ايجاب الفقيه ايجاب زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب فيه عدل على الحقيقة فان
لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما توصل اليها باتفاق الحال وهي الواجبة
بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك مبني على الوسع قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط
اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التحرز عنه واما ههنا فالتفاوت في اصل الواجب لا
في الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على ابراء الدين اذا رجع فانه يضمن التلف وله فصل على الدين لا نا نقول
انه اتلف على المشهود عليه دينا يتعين بالقبض ليضمن دينا يتعين بالقبض فليس فيه ايجاب
فضل واما ما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه
مع قيام حقه في ملكه فلو لم يوجب الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف الينا وعند ايجاب
الضمان سقط حق الظالم في الوصف لمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اداء ذلك بطريق الحكم به
عليه ومراعاة الوصف في الوجوب كمراعاة الاصل الا ترى انه في القصاص الذى يبتني على المساواة
التفاوت في الوصف يمنع جريان القصاص كالصحيحة مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم
والى ترجيح جانب الاصل على الوصف نوعهما ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله
واما الثالث وهو كثرة الاصول معنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او
اصول فيترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث
فانه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد بصحة وصف الخصم وهو
الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول
غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر فالخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما
مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند
الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة
تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث
بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح فهو اى النوع الثالث من الترجيح من جنس الاستشهاد
في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح
الوصف القوى على ما ليس بقوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من
القسم الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح قال شمس الائمة رحمه الله وما من
نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه الا في مكان
في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في بعض فوائد هذا الكتاب ان الفرق
بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفي هذا القسم

٤٧٢

وفي وجوب القبض بها تيسيرًا على الناس ووجب القبض بها سواء ورَدًا في دين بدين او عين بدين
او عين بعين لان الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان الشي اذا اقيم مقام شي فالمنظور نفسه لا الشي الذي
اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والسفر لما اقيم مقام المشقة لم يُلتَفَت بعده
الى حقيقة الحدث والمشقة **فان قيل** ما ذكرنا وان لم يكن منعكسًا موافق للنص وهو قوله عليه السلم
الحنطة بالحنطة مثل بمثل يد بيد اي قبض بقبض وفي بعض الروايات قبض بقبض وقوله عليه السلم اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدًا بيد وما ذكرتم مخالف للنص فكان مردودا **قلنا**
قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله يد بيد عين بعين نقد بنقد لما ليس بنسيئة بيع يدًا بيد
وهذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض وكذلك القبض باليد للتعيين
فيجوز ان يعبّر باليد في القبض عند فنحمله عليه لئلا نزيد على كتاب الله تعالى وهو قوله واحل الله البيع
وحرّم الربوا وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم شرطا ليس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في
الاسرار **ولا يقال** قد ورد اشتراط العينية على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي
فزيدوا القبض بهذا النص ايضا **لانا نقول** قد انضم الاجماع وقبول الامة الى هذا الخبر فيجوز
الزيادة به على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فافترقا **قوله** واما القسم الثالث يعني من
اقسام اول الباب وهو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تعارضا يحتاج
الى ترجيح احدهما على الاخر دفعا للتعارض احدهما في الذات اي بمعنى راجع الى الذات والثاني في الحال
اي بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول اي على مخالفته اذ لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح
ثانيا احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير لما
حدث من معنى في حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بما حدث من اجتهاد آخر بعده
واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر كذا ذكر
شمس الائمة رحمه الله **ولا يقال** الذات اسبق على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم في
حال ذات اخرى فينتفي ما بان **لانا نقول** المنظور كون الذات في نفس الامر مقدما على الحال على ان
الترجيح بالحال وبالذات قد يقعان في شي واحد كما في مسئلة التثليث رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات
الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا ولان الحال قائمة بالذات بيان
الوجه الثاني اي الحال قائمة بغيرها وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه
فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان
الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير
نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا
له وقد يرد عليه ايضا ان تبع الشي لا يصلح مبطلا لذلك الشي ولكنه يصلح مبطلا لشي آخر والجواب مثل الاول
وهذا عندنا اي هذا النوع من الترجيح مذهبنا والشافعي رحمه الله وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل ولكن خفي
عليه هذا الاصل في بعض المسائل وهو معذور في مزل القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفا كان
معذورا وانما المأخوذ عليه الخطأ في موضع الظهور والمصيب في مراكز الزلل مأجور يعني ومن اصاب
الحق في مواضع تزل فيها اقدام الخواطر فهو مأجور اراد به ابا حنيفة واصحابه رحمهم الله فانهم امعنوا
في طلب الحق فاصابوا حقيقة المعنى فلم تزل اقدامهم عن الصواب وبيانه اي بيان رجحان الترجيح

اخذ من نظائره ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على
حدة وههنا نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة **قوله** واما الرابع فهو العكس
اختلف في الترجيح بالعكس فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب
عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشي فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب وفي مختار عامة
الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم
بذلك الوصف وزيادة تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم الذي ليس بشي كما قال الاولون وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع
ترجيح آخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال وهو ينعكس
بما ليس بمسح اي ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف المسح كما في اغتسال الجنب
والحائض فانه يسن فيه التكرار وكذا في كل ما يعقل تطهيرا فانه يسن فيه التكرار ايضا وكذلك اي
ومثله قولنا في المسح قولنا فيما اذا ملك الرجل اخاه او اخته ان قرابة الاخوة محرِّمة للنكاح الذي هو
استدلال فيوجب العتق كقرابة الولاد احق من قول الشافعي رحمه الله هذه قرابة يجوز وضع زكوة
احدهما في الاخر فلا يوجب العتق كقرابة بني الاعمام لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام فان قرابتهم لما لم
توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان الوصف الذي ذكروه وهو جواز وضع
الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم
وكذلك اي وكقولنا فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره اذا باع طعاما بعينه لا يشترط القبض
في المجلس عندنا لانه اي لان كل واحد من البدلين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا
بثوب وقال الشافعي لو يشترط قبضه في المجلس لان البدلين مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
يحرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة ثم ما ذكرناه اولى لانه ينعكس
ببدل الصرف ورأس مال السلم لانه اي لان كل واحد منهما دين بدين يعني قد عدمت العينية فيهذين
العقدين فعدم الحكم المرتب عليها وهو عدم اشتراط التقابض وذلك لان الاصل في الصرف النقود
وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وكذا المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب من النقود وانها
فكان دينا بدين فيشترط فيهما القبض فثبت ان ما ذكرنا ينعكس ولا ينعكس تعليله اي تعليل الخصم
لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا اي لم يقتصر عليها ان جاز على الشمول على الاقتصاد يعني كما يكون
السلم في مال الربوا بان اسلم دراهم في حنطة يكون في غيره بان يكون رأس المال ثوبا او معناه ان
بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان اسلم ثوبا في عددي متقارب وعبارة التقويم
اوضح من عبارة الكتاب ومع وعليتهم لا يوجب العدم لعدمها فان القبض شرط في المجلس في باب السلم
وان لم يشتمل على اموال الربوا وفي ذلك اي بيع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض
للاحتراز عن النسيئة بالنسيئة فثبت ان ما ذكروا غير منعكس لبقاء الحكم عند عدم الوصف **فان قيل**
ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا فهو مطرد وما ذكرتم ليس بمطرد فان بيع اناء من فضة باناء من فضة او ذهب
يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا لو كان رأس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان
عينا فكان ما قلناه اولى **قلنا** الاصل في الصرف والسلم وروده على الدين بالدين وربما يقع على عين
بدين ويتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين

بالذات على الترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق
بالتعصيب من العم لان هذا اى ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهى
مقدمة على العمومة بالاتفاق لان للاخ مجاورة في الصلب والعم مجاور ابيه والعم راجح بحاله وهى زيادة
القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهى الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة لاب وام مع الخالة
لاب وام احق بالثلثين من الخالة والثلث للخالة لان العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت
بالاب والخالة راجح بحاله وهى الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة متصلة
بابيه من جانب واحد لاستوائهما في الذات اى ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة فيترجح اى الاول
بالحال وهى زيادة الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في
الذات يعنى انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن
الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللاخر معنى مرجح بيرجع
الى غيره وهو زيادة الاتصال بجده فكان الاول احق بالعصوبة ومثله اى ومثل الترجيح المذكور في
الفرائض كثيرة فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا والجد وان علا اولى من
العم وبنت العم وان سفلت اولى بالثلثين من الخال والخالة للرجحان في ذات القرابة والعمة لاب وام
اولى من العمة لاب او لام وان استويا في الذات للرجحان في الحال وقس على هذا **قوله** وعلى هذا
اى على ان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح بالحال عند تعارض الترجيحين قال اصحابنا في مسائل صنعة
الغاصب بان احدث في المغصوب صنعة متقومة وهى ما يزداد قيمة العين به في الخياطة بدل من قوله
في مسائل صنعة الغاصب مع ذكر العامل وتفسير له اى بان غصب ثوبا فقطعه قميصا وخاطه او الصياغة
بان غصب نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم والطبخ والشى بان غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها
وشواها ونحوها بان غصب ساجة او اجرا فادخلها في بنائه او حديدا فضربه سيفا او صفرا فضربه
آنية انه ينقطع حق المالك يعنى من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا وهذا الجواب في مسئلة الصياغة
على قول ابى يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فلا ينقطع بالصياغة حق المالك عن العين لما سنبين
وذلك لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب
منه لا ياخذ العين الا ويعطيه ما زادت الصنعة فيها من الخياطة والشى والاصل متقوم حقا للمغصوب منه
ولا يمكن التمييز بينهما في الشى والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخياطة ونحوها الا بنقضها والنقض ابطال لحق الغاصب
وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه لحق المغصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا
فلا بد من تملك احدهما بالقيمة على الاخر فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها
موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدثت من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا
القيام بالذات الذى يكون للعين لان المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحله ولانضياف حدوثها
الى صاحب العين لانه لم يحدث في الثوب شيئا والثوب ليس بعلة ايضا لصيرورته مخيطا فثبت انه
مضاف الى فعل الغاصب لا غير وكأنه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك
لتولدها من ملكه وعلى هذا اذا هبت الريح بحنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها او القتها في ارض
الغاصب فنبتت حيث لم ينقطع به حق المالك لان صيرورتها دقيقا وزرعا لما لم يكن بفعل احد وفعل
الطاحونة والريح لا يصلح للاضافة اليه بقيت مضافة الى الحنطة فيصير ملكا لصاحب الحنطة اليه اشار

في الاسرار وحق المالك في المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قائم من وجه هالك من وجه وذلك
لان حقه في الثوب ولم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه
وبعض المنافع القائمة به زالت بالقطع وحدث بالخياطة ما لم يكن وكذا حدث بفعل الشى صفة النضج
وهى متقومة لانها تزيد في قيمة اللحم واللحم يصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجه اما الصورة فظاهر
واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما ال اليه وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين
هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصور وتضمين الغاصب كل القيمة ومن ذلك الوجه
اى الوجه الذى صارت هالكة تضاف الى صنعة الغاصب لان الصنعة متى اوجبت تبديل المحل من جميع
الوجوه يصير وجوده مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او طحنها او بيضا فحضنها
تحت دجاجة حتى افرخت او تالة فانبتها حتى غرست فاذا تغير من وجه دون وجه يصير الوجود في حق
الملك مضافا الى الفعل من وجه وقد بينا ان الثوب تبدل من وجه صورة ومعنى فمن ذلك يصير مضافا
الى فعل الغاصب وجودا والصنعة وحدث بفعله من كل وجه وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود
معنى راجع الى الذات فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه وان
وجود الثوب من وجه مضاف اليها ومن غير مضاف اليه كذا في شرح التقويم **ولا يلزم** على هذا ما اذا
صبغ الثوب احمر او اصفر او قطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة وسلخها وارّبها ولم يشوها حيث لم
ينقطع في هذه الصور حق المالك مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب بها **لانا نقول** ان كان
حق الغاصب في صورة الصبغ قائما من كل وجه فحق المالك في الثوب قائم من كل وجه ايضا لانه لم يفت الاسم
والهيئة ولا المعاني فان الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس ما اعتادوا الانتفاع به
الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما من كل
وجه ترجح الاصل على الوصف وفي قطع الثوب وذبح الشاة بدون الخياطة والشى ان وجد الاستهلاك من
وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل به حق المالك لكنه يتخير ان شاء مال الى
جهة الهلاك فيضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فياخذ الثوب ويضمنه النقصان ولا
يلزم عليه ايضا مسئلة الصياغة على قول ابى حنيفة رحمه الله فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان له
ان ياخذ العين من غير ان يضمن للغاصب شيئا لان الصنعة هناك قائمة من وجه دون وجه اذ هى قائمة
صورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها في اموال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فيترجح الاصل
على الوصف بخلاف الصفر او الحديد فانه يخرج بالصنعة من ان يكون مال الربوا فانه يباع بعد الصنعة
عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا وقال الشافعى لم صاحب الاصل راجح على صاحب الصنعة
لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لانها وصف والاوصاف اتباع
لموصوفاتها والجواب ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا اى الترجيح بالوجود والترجيح بالحال
كان الوجود احق من البقاء ثم كون الشى بالصنعة تابعا ووصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فان حق الانسان في
الشى محترم كما ان حقه في الاصل محترم فاما هلاك الشى فيبطل الحق فمتى كان الشى هالكا من وجه فمن ذلك
الوجه ليس بمستحق فلا يعارض حقا مستحقا قائما من كل وجه سواء كان تابعا او اصلا بنفسه فلهذا رجحنا
حق الغاصب **قوله** وكذلك اى وكما قلنا في صنعة الغاصب قلنا على هذا الاصل في كذا فاذا وجدت العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا اى البعض الذى وجدت العزيمة فيه والبعض الذى لم توجد فيه

او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يوجب الفساد
فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة بالكثرة التي هي معنى راجع
الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي البعض الذي لم توجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في
العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في
الحال لان الفساد من الاحوال والجواب عما قال الشافعي رحمه الله ان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ الذات
بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز وبترجيح الفساد يبطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ الذات بالحال
وهو غير جائز كما مر ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من الاوصاف ايضا لانا نقول
الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان
الاول اولى وعلى هذا اي على الاصل المذكور فان وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى وهي الالف
المملوكة دون ثمن السائمة لانها اقرب الالفين الى الحول يعني قد استحق عليه الضم لمعنى المجانسة وتعارض
هذا المعنى في الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول لانه يرجع الى الاحتياط في حق الله تعالى
كعروض التجارة يقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فان تصرف في ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى
اصله وان بعد اصله عن الحول ولا تعتبر الرجحان بالاحتياط في باب الزكوة فان يضم الى الالف
الاخرى باعتبار القرب الى الوجوب لان التبعية معنى يرجع الى ذات المستفاد فان كون الشيء متفرعا
من الشيء معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزء منه والقرب الى الحول حال زائد فيه فكان الترجيح بمعنى
راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال وهذا كعروض التجارة اذا كانت مشتراة باحد النقدين تقوم
في حكم الزكوة به وان كان التقويم بالنقد الاخر انفع لحصول ذاتها به ثم استوضح محمد رحمه الله في الجامع
هذا الكلام فقال لو كان باع الغنم بجارية تساوي الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوي
الفين فلو قلنا نضم الزيادة الى المال الاخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى ان نزكي قيمته وهو ان يزكي
اصل الجارية باعتبار حول وصفها باعتبار حول اخر فلهذا انضم المتولد الى ما يولد منه كذا في شرح الجامع
لشمس الائمة لئلا يكون اصلا لغيرها من الفروع كما اذا احرم المكي بعمرة فطاف لها شوطا ثم احرم بالحج يرفض
احرام العمرة عند ابي يوسف ومحمد لو لان العمرة ايسر قضاء واقل اعمالا ويرفض احرام الحج عند ابي حنيفة
رحمه الله لان العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج وما قالاه ترجيح بالحال قوله واما الدا
يعني من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح ترجيح القياس بقياس اخر وقد مر
الكلام فيه وما يجري مجراه مثل ترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في
مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة ومثله ترجيح احد الخبرين بنص
الكتاب لان النص الخبر لا يكون حجة في معارضة النص على ما قلنا بعض في اول الباب ان الترجيح لا يقع بما
يصلح علة بانفراده والثالث من الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باصله
الاصلين شبه من وجه اي من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه
وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي رحمه الله وقد نقل صاحب القواطع عن الشافعي انه قال في كتاب ادب القاضي
الشيء اذا اشبه اصلين ينظر فان اشبه احدهما في خصلتين والاخر في خصلة الحقته بالذي اشبهه في خصلتين
وهذا منصوص على ترجيح احدى العلتين بكثرة الشبه وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادته غلبة
الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان

الاشباه اوصاف واحكام يجعل عللا وكثرة العلل لا يوجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق
بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى لم يوجب ترجيحا فكذا هذا
وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته
على الحكم واما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة قال الغزالي رحمه الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على
التي هي اقل شبها باصلها ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي يتعلق به الحكم حجة
ومن راى ذلك موجبا فغايته ان يكون كعلة اخرى ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة لان الشيء
يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد
هذه الاصول والثالث من الترجيحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهي
الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان الاول اولى لان
المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف
فرع النص لكونه مستنبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخصم الخاص
يقضي اي يترجح على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه هو راجع الى العام والضمير
المجرور راجع الى الذي يعني كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذي هو اي العام دونه
في الرتبة ودونه عبارة شمس الائمة رحمه الله وعنده الخاص يقضي على العام كيف نقول في العلل ان ما
يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص او نقول معناه كيف صار العام من الوصف احق اي اقوى
من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه ويترجح العام من الوصف على
الخاص منه ولان التعدي غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة
فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل بمنزلة لصحته بدونه فيبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة
عن زيادة التعدي الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما
سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابو اسحق الاسفرايني
ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية لعمومها على القاصرة قال الغزالي رحمه الله ترجيح المتعدية
على القاصرة ضعيف عند من لا يرى تفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين
قوة في ذات العلة بل يتوقف ان تكون القاصرة اوفق للنص وامن من الزلل فكانت اولى وعندنا
صار الوصف علة بمعناه وهو التاثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل للعموم صورة ولا اعتبار لها في العلل
والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس لوصف الوصف اي الجنس شرط عندهم قالوا علة هي
ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها
في اثارة الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل
والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في
الثبات فكذا العلة ولم تعتبر ذلك اي الرجحان بالعلة والكثرة في النص الذي جعل نظيرها مع تحقق
الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا ففي هذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه

الاحتصار والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة
بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة
فيه اعتبارا للذات في مقابلة الحال واما ههنا فلا اعتبار للصور اذ العلة صارت علة لمعناه لا بصورها
فلم يمكن فيها اعتبار الكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة
بحيث لا يكاد تضبط الا ان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي
المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد
اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة بين
اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل الاشتغال
في الاستغال بتفاصيلها والله اعلم

باب وجوه دفع العلل الطردية

الاوصاف الطردية نوعان نوع منها اوصاف فاسدة في ذاتها لخلوها عن التاثير والملائمة ونوع
منها اوصاف صحيحة في نفسها لكونها ملائمة ومؤثرة الا ان الطرد تمسكوا باطرادها لا بتاثيرها ومنا
اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من
الاوصاف الطردية وهو القسم الثالث من هذا الباب اى هذا الباب هو القسم الثالث من باب دفع العلل
فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضروب من الدفع وقد
فرغ من بيان وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع في بيان القسم الثالث من ذلك الباب
لانه دفع الخلاف اى على ما وجد علة المستدل لا عن الحكم المقصود فهو احق بالتقدم يعني لما كان
هذا النوع من الاعتراض رافعا للخلاف كان اولى بالتقدم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق
وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه ثم الجئ على الخصم ما يكون مناقضا لدعواه
ما اذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة **قوله** اما القول بموجب العلة فالتزام
ما يلزمه المعلل بتعليله اى انه قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
المقصود وذلك عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه
تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بعلته ما يتوهم
انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت
المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم
تبين ان ذلك ليس ماخذ خصمه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل
الباقية الى اخر الفصل من امثلة القسم الثاني واكثر القول بالموجب متحقق في هذا القسم لخفاء ماخذ
الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه قل ما تنفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقول فيها لا له
الخواص والعوام دون معرفة المدارك وانه اى القول بموجب العلة يلجئ اى يضطر اصحاب الطرد
الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة يعني لما راوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا اعرضوا عنه
وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او معناه
انهم لما تمسكوا بالاطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير ليكون الوصف
ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين

لتبين ان ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التاثير للوصف بعد
ما صار منقطعا فكان الوجه الاول اولى وذلك اى القول بالموجب متحقق في هذا الفصل فما جاوزه اي
يجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الراس الذي هو سنة بالاجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل
الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن التثليث اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكرنا
واذا كان اى الامر كذلك اى كما ذكرنا ان اتحاد المحل ليس مقتضى التثليث وقد ضم الماسح الى الفرض
امثاله فكان هذا الضم تثليثا وزيادة اذ التثليث ضم المثلين الى الاول وهذا ضم ثلاثة امثال او اكثر
فان غير اى المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اى اردت بالتثليث التكرار
الذي هو مقتضى لاتحاد المحل لا محالة او بطريق الانتقال من حكم الى حكم فانه صحيح يعني هذا الوصف كما
اقتضى التثليث اقتضى التكرار ايضا فنثبت به هذا الحكم ثم يسلم ذلك اي سنية التكرار في الاصل وهو الغسل
فنقول لا نسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان تكميله
اى تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطالته في محله بمنزلة اطالة القيام او الركوع والسجود
لا بتكراره لان النص الذي يوجبه لا يقتضي التكرار ولكنه يقتضي الكمال فيكون في الاطالة امتثال به
لكن الفرض لما استغرق في الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكمالا في غير محل الفرض اضطر
الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه في محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة
والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الراس لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار وقوله في مسح
الراس بدل من ههنا قال القاضي الامام رحمه الله التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل
لانه في غير محله لا يكون اكمالا وههنا التكميل بهذا الطريق ممكن من غير ماء جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل
الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بماء طهور تستعمله في محل الفرض لان الراس كله محل المسح والبلل طاهر
ما لم يستوعب العضو كالماء في الغسل يبقى طهورا في اجزاء العضو على حكم الابتداء فيزداد بالامتداد طهارة
قدر الفرض الذي لو اقتصر عليه اجزاه بطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل في محل مثل الاصل فيلتحق بالغسل
اذا ثلث فيكره الزيادة عليه بماء طهور كما يكره في الغسل بعد الثلاث ويظهر بهذا اى بما ذكرنا من القول
بالموجب والمانعة فقه المسئلة فان المعلل يضطر الى الرجوع الى طلب التاثير لوصف الركنية في
التكرار والى التامل في وصف المسح الذي هو معتمد خصمه فيتبين حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار
اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية ولا اثر لها اي
للركنية في التكميل لا محالة يعني ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة
وفيما هو سنة ايضا ولا يكون هذا الوصف منعكسا الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف في الاستيعاب
سنة يعني يسن الاستيعاب في مسح الخف بالمد الى الساق التي هي منتهى محل الغسل كما يسن في
مسح الراس وهو اى مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز وكان
افضل ولو كان ركنا لما تادى الوضوء بدونه كمسح الراس وكذلك اى وكمسح الخف المضمضة في انها
ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظايف الوضوء اركانها
ورخصها وسننها سواء في معنى التكميل لا اختصاص للركنية به فاما المسح فقد ظهر تاثيره في التخفيف
وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لا محالة فكان منعكسا لانه لا يودى لظهر معقول يعني انما
كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل

فلما كان كذلك اى كان المسح كما بينا انه يؤدى لطهر غير معقول يعنى لما كان المطلوب منه طهارة حكمية
لاحقيقية كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها طهر حكمى مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا التكميل
بالتكرار لان التكميل به شرع فيما عُقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتسييل الماء ليكون اقرب الى
طهارة القلب كما في غسل النجاسة الحقيقية من البدن والثوب وهذا كله اى ما ذكرنا ان الاستيعاب
ثلث وزيادة وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على كذا تتادى ببعض
الراس لا محالة اى بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك اى التادى بالبعض
بكل حال وذلك اى تادى الفرض بالكل والحط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراة عندكم فانها ولو
طالت كانت فرضا مع ان فرضها تتادى باية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه اى عما ذكروا
ان الفرض تتادى بالكل والحط الى الادنى رخصة ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في حروف المعانى ان
الاستيعاب غير مراد بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم فصار البعض هو المراد ابتداءً بالنص بخلاف النص
الموجب للقراة فانه لا يقتضى تبعيضا بل هو دال على وجوب مطلق القراة فيتادى الفرض بمطلق ما
يسمى قراةً والقليل والكثير داخلان تحت المطلق القراة فلذلك تتادى الفرض بمطلق ما يسمى قراة
بالكثير كما يتادى بالقليل والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الغسل والفضل
على الاستيعاب في مسح الخف **قوله** ومن ذلك اى ومما يمكن ان يعمل فيه بموجب العلة لان هذا
الوصف وهو الفرضية يوجب التعيين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية
الفرض ليميزه عن غيره بالتعيين لكنه وان اوجب التعيين لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد المعين
وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاحم فان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى صوم الفرض
فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق صار كانه نوى الصوم المشروع فيه وانه يجوز بدون التعيين
فكذا ههنا ينصرف الاسم اليه فيكون اطلاقه تعيينا اى اصابة للمشروع المعين ولانه اى صوم رمضان
لا يجوز عندنا الا بتعيين النية من العبد ابتداء كما قلتم ولكن التعيين قد وجد من العبد لان اطلاق النية
منه تعيين في هذا الصوم لان التعيين ساقط عنه والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير
الى ان التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين
لم يسقط عنه ولكن اطلاق النية منه تعيين فكان التعيين مضافا الى العبد ففي هاتين المسئلتين
انما امكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما وهو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في
المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان الاطلاق تعيين **قوله**
ومن ذلك اى ومما كان يليق فيه القول بموجب العلة قول اصحاب الشافعى رحمه الله في ان الشروع في
صلوة التطوع او صوم التطوع غير ملزم باشر نفلا قربة الى اخره حتى انه اى القضاء يجب اذا افسده لا
باختياره بان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم وجده اى تذكره في خلال الصلوة او شرع
في صوم النفل فصبّ الماء في حلقه في النوم وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الافساد ولما في
القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى اخر شامل لهما وهو الشروع الذى يصير
الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للمثل **فان قيل** ان عنيتم بالعلة العبارة تعالى باشر نفلا قربة
لا يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كالوضوء **قلنا** كذا نحن نلتزم هذا
الموجب ايضا ونقول لا يضمن القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضى في فاسدها وانما يضمن بالشروع

٤٧٧

في عبادة يلتزم بالبذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما ذكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح
علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم
باعتبار الوصف الذى ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى ذكرنا واذا آل الكلام الى ما قلنا اضطر
المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة
وذلك اى قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفلا قربة لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد
الى آخره وصورة المسئلة اذا قتل العبد خطأ يجب على القاتل قيمته ولا يزاد على دية الحر وينقص منها عشرة
دراهم عندنا حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم يجب عشرة الاف درهم الا عشرة دراهم وعندهم يجب
قيمته بالغة ما بلغت قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها وقلنا لا يتقدر بدله بهذا
الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود وصف اخر يتقدر بدله به وهو وصف الادمية لان العبد بهذا
الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله به بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف
المالية واما تنقيص دية العبد من دية الحر بعشرة فسيأتيك بيانه في باب العوارض ان شاء الله تعالى وهذا
كلام حسن اى الزام السائل ما ذكره المعلل من الحكم بناء على الوصف الذى ذكره واثبات مقصوده بوصف
اخر طريق حسن فان الموجود بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا اى قبيحا مع ان الحسن والقبح
متضادان وله امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه
وبالقبح باعتبار قصر قامته وقتل الجاني حسن باعتبار جنايته قبيح باعتبار تخريب بنيان الرب وكذا الصوم
المنهى عنه والصلوة المنهى عنها وكذا العبد بين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الاخر عن ذلك
الفعل كان اقدامه عليه واتيانه به حسنا من وجه قبيحا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يكون القربة
مضمونا بوصف خاص وهو انه يلتزم بالنذر غير مضمون بساير الاوصاف ومن كونها قربة وكونها مما لا يمضى
في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها **قوله** ومن ذلك اى ومما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا
اسلم مذروعا في جنسه بان اسلم هرويا في هروى فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم انه اسلم مذروعا في مذروع
فيجوز كما اذا اسلم هرويا في مروى ونحن نقول بموجبه فان هذا الوصف وهو ان هذا اسلام مذروع
في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى اخر موجب للفساد
الا ترى انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او قرن بهذا العقد شرط فاسد بان اسلم بذراع
رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا
فانها احد وصفى علة الربوا فيصلح محرما للنسيئة كالوصف الاخر وهو الكيل فانه لو اسلم حنطة في
شعير لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصفى علة الربوا كذا ههنا فحينئذ يضطر المعلل الى بيان ان
الجنسية لا يصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه وكذلك اى ومثل قولهم في هذه المسئلة قولهم
في المختلعة الى اخره ونحن نقول بموجبه اى بموجب هذا التعليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف
انها منقطعة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من اثار النكاح وببقائها
يبقى ملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المراة بهذا الوصف محلا للطلاق واحترز
بقوله نكاح صحيح عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها في حال عدم المتاركة
ليست بمحل للطلاق ففي حالة المتاركة التى هى حالة العدة اولى ومن ذلك قولهم في اشتراط الايمان في
رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم تحرير في تكفير ونحن نقول بموجبه هذا الوصف وهو كونه تحريرا في تكفير يوجب

اشتراط امان المحرّر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الامان لا يمنع معارضة ما يُسقط اشتراطه وهو
اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله تعالى فتحرير رقبة كالدين يسقط بعد قيام الدين في
الذمة بوجوب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما اذا ابرأ صاحب الحق من عليه الدّين عن حقه في
اذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر باعتاق الكافر كما حصل باعتاق المومنة فتخرّج به عن
العهدة فيضطر المعلل عن ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير
الكافر كما لا يحصل به في كفارة القتل لان المطلق محمول على المقيد وكذلك اي وكقولهم في مسئلة
الكفارة قولهم في السرقة يعني في ان القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق هو
انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بلا اعتقاد اباحة وتاويل في الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف
اخذ الحربي مال المسلم واخذ الباغي مال العادل فانه لا يوجب الضمان لانه اخذ بطريق التدين اذ
الحربي يعتقد اباحته والباغي ياخذ بتاويل فيعتبر في اسقاط الضمان عند وجود المنعة واما نقول
اي نسلم ان ما ذكروا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يُسقطه كالابرا
اي كابراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارقَ عن الضمان وكذلك اي كالابراء استيفاءُ
الحد عندنا في اسقاط الضمان فيؤول الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحدّ هل يوجب سقوط الضمان
ام لا فيظهر فقه المسئلة ففي نوع المسئلة فصل المعلل بالتعليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب اليه في
الحكم فالسايل بالقول بالموجب بين ان ما ذكرت ليس بماخذ الحكم عندي وان هذا التعليل لا يقدح فيما ذهبت
اليه من الحكم ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعد ما ردّ الماخذ الذي ذكره المعلل بيان ماخذه فقيل
لا لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده ولعله بعدم التكليف يقول به عنادا وقصدا لايقاف كلام خصمه
ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقيل
لا يجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه عاقل
متدين وهو اعرف بماخذ نفسه او بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب
تصديقه كيف ولو لم نصدق واوجب عليه بيان الماخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب
المستدل معترضا ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابداء الماخذ لامكان ادعائه فلا
يصلح للتعليل ترويجا لكلامه تقدم منه بامتناع ورود الاعتراض عليه فان قيل القول بالموجب في هذا
القسم وهو ما اذا كان التعليل لابطال ماخذ الخصم يودي الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما
سلّم ان علة المعلل يوجب ما رتّب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا
فيستقيم القول به ممن جوّز تخصيص العلة ولا يستقيم ممن انكره والشيخ المصنف لو من نوع الفرقة
فينبغي ان لا يصح منه تصحيح القول بالموجب في هذا القسم قلنا لا نسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان
يترآى انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة التي رام المعلل تصحيحها
ببيان المخصص وليس فيما نحن فيه مقصود السائل من القول بموجب العلة تصحيح علة المعلل بل
المقصود منه افحامه وايقاف كلامه لا غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فلذلك يصح من الكل
الفصل الثاني وهو الممانعة قوله والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون
صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا والفرق بين هذا
القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في

نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف
في محل النزاع وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم
تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل
اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في كفارة الافطار في رمضان انها
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع
غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه
لعدم الفطر وان كان الوطء زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان
الوطء حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في
الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح
الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب
على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر الى بيان فقه المسئلة وهو ان الفطر بالجماع
فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة ثم قيل ايراد
هذا المثال هاهنا غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واضافه
الى وصف اخر وهو الفطر واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان المعلل
جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون
مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصح ايراده هاهنا من هذا الوجه قوله ومن ذلك اي ومما يتحقق
يتحقق فيه ممانعة في نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة
فيبطل كبيع صبرة من الحنطة بصبرة منها لانا نقول يريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف اي تريدون
مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفهما من الرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات لان التفاوت
والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة في الذات اي تريدون
مجازفة في الذات او تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورته التي بها عرفت تفاحة ام هي مجازفة
بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات
على تاويل المذكور فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة
لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة
فربما يكون احدهما اكثر من الاخر في عدد الحبات والاجزاء فان قال اي ذكر المعلل انه لا حاجة لي
الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لم نسلم له المجازفة مطلقة اي لا نسلم له ان مطلق المجازفة
مانعة من صحة هذا البيع لما بينا من ان المجازفة ما لا تمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا بد للمعلل
المعلل بدًّا من ان تفسيرها المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لا نسلم وجودها
في بيع التفاحة بالتفاحتين لان التفاحة لا تدخل تحت المعيار والمجازفة كيلا فيما لا يدخل تحت الكيل لا تتصور
فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر المعلل بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع
الى فقه المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في
المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحتين قد وجدت العلة
والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين

وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل
على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق
هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الكيل اصلا فيجوز بيع الفاحدة بالفاحدة عملا بالاصل وقوله ان في الكيل متصل
بقوله لا نسلم له المجازفة مطلقة يعني لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة
كيلا بالاجماع وبها يقع التخلص عن فضل هو ربوا ولا يزول بالمساواة كيلا الا الفضل على الكيل فثبت ان الحرمة متعلق
بالمجازفة كيلا لا لمطلق المجازفة او هو متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم
البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضي تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا في الكيل اي
التساوي في الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يقتضي الا الاحتراز عن الفضل على
المعيار فكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص فلا
يصح قوله ومن ذلك اي ومما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا الولي يملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا
كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي رحمه الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها حتى تبلغ لان ولايته
عليها زالت بالثيابة فاذا بلغت يحتسب تزويجها بمشورتها وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها
صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة فان بلغت زوجها السلطان بمشورة
الاولياء او باذن لهم في تزويجها كذا في التهذيب قالوا هذه ثيب ترجى مشورتها واحترزوا به عن المجنونة فان
مشورتها لا ترجى في الغالب فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة النائمة والمغمى عليها والغائبة لانا نقول
اللام متعلقة بقوله ومن ذلك برأي حاضر او برأي مستحدث اي ترددون بقولكم لا تنكح الا برأيها رأيا قائما
في الحال او رأيا سيحدث فان اردتم الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأي قائم في
الحال لا في المنع ولا في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين ان يكون العقد برأيها
وبدون رأيها ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل فيها اذ ليس لها رأي قائم وان عنيتم الثاني فلا نسلم
وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رأيا قائما لا مستحدثا ولهذا كان للولي تزويجها بمشورتها
في الحال بالاتفاق وكان لها ان تزوج نفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس الوصف في الفرع
او الاصل فان قال المعلل ولا حاجة لي الى التفصيل بل اشترط رأيها على الاطلاق قلنا لا بل نقول
بموجب ما ذكرت فان عندنا لا تنكح الا برأيها ايضا لان رأي الولي قائم مقام رأيها في عامة التصرفات فان قال
بانها كان يعني لا اريد باطلاق الرأي رأي الغير بل اريد رأي نفسها قائما كان او مستحدثا انتقض
بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رأيها مرجوا بالافاقة اذ الجنون محتمل للزوال لا محالة
كالصبا لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة فان الصغيرة بالبلوغ يصير من اهل الاذن فبلوغها
اوان منتظر وليس لافاقة المجنون اوان منتظر اليه اشير في التهذيب فيظهر به اي بما قلنا من الممانعة
فقه المسألة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الا رأي قائم وهو رأي البالغة فاما المعدوم قبل
الوجود وهو الرأي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولي من الثبوت
او دليلا قاطعا لولايته عنها بعد الثبوت لان ما سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا في الحكم
قبل ثبوته في المنع ولا في الاثبات اذ الحكم لا يسبق علته فكيف يصلح الرأي المعدوم مانعا او قاطعا
ولو كان الرأي المعدوم الذي سيحدث قاطعا للولاية لما ثبت الولاية على صبي وصبية ورأيت بخط
شيخي ان الشافعي لو جعل الرأي المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولي ومن تكميله جعله

٤٧٩

ذلك مانعا من النفاذ فصار مجبورا بسبب رأيها فالشيخ رحمه الله بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار
الى المعنيين والمذكور في بعض الشروح ان معناه ان المعدوم وهو الرأي المستحدث لا يحتمل
ان يكون مانعا من ثبوت الولاية للجد فيما اذا مات اب الثيب الصغيرة وانتقلت الولاية الى الجد
او دليلا قاطعا لولاية الولي فيما اذا مات والولي باق وهذا الذي قلنا اي ما ذكرنا من ممانعة الوصف
في هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف في الفرع فان في المسألة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل
وهو الحج مسلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المسألة الثانية المجازفة في بيع الصبرة
بالصبرة مسلم ولكنها في التفاحة بالتفاحة ممنوعة وفي المسألة الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة النكاح
مسلم في الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة وفيه اي في هذا النوع وهو ممانعة الوصف
قسم آخر وهو ممانعة الوصف في الاصل فان في مسألة التثليث الوصف وهو قوله طهارة مسح مسلم في
الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه
افضل ولو احدث ولم يحصل التلوث بان خرج منه ريح لا يلزمه المسح ولا يسن ايضا فعلم انه ازالة
نجاسة حقيقية فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسألة وهو بيان ما تعلق به التكرار الى اخره
يعني فقه المسألة يدور على معرفة معنى الغسل الذي تعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح
الذي تعلق به التخفيف وهما اي الغسل والمسح في اقتضاء التكرار في طرفي نقيض يعني لا يمكن الجمع
بينهما لانهما متناقضان في اقتضاء التكرار فان التكرار في احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف
والتطهير الذي وضع الغسل له فيصح التكرار مكملا له في البابين وهو المسح يفسده اي يفسد التكرار حقيقته
ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما عرف ان الغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما
بالآخر في شرعية التكرار وعبارة شمس الائمة يضطر المعلل عند هذا المنع الى الرجوع الى حرف المسألة
وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح ليتعلق حكم التكرار به او التفرقة بينهما
بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف قوله واما الممانعة
في الحكم وهو النوع الثالث من وجوه الممانعة فيقول كذا يعني لا نسلم ان المسنون في غسل الوجه
التثليث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه كما
في اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن
وكذلك الركوع والسجود وقد حصل التكميل ههنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه
زيادة على المفروض في محله من جنسه ولكن التكرار الاستدراك متعلق بقوله لا يسن تثليثه بل
يسن تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل المقصود هو التكميل الا ان الفرض لما
استغرق محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار
فيه ضرورة فرضية الاستيعاب لا لعين التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله
معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل
فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الراس من واضع قال شمس الائمة رحمه الله التكرار مشروع
لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه وما كان مشروعا لغيره فانما يشرع باعتبار ذلك الغير في موضع يتحقق
الحاجة اليه فاما اذا كان ما شرع لاجله يحصل بدونه لا يبقى اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربع
الراس او ادنى ما يتناوله الاسم لا يحصل به اكمال السنة ما لم يستوعب جميع الراس فبهذا يتبين ان

التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا في موضع يتحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب
ركنا كما في المغسولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لاكمال
المسح بالراس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتأدى فرض المسح به بحال لان ذلك المسح لاكمال السنة
في المسح بالراس ولهذا لا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الراس في المسح
فيهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الراس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب
ثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى الكمال السنة به ولا يثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص
فقلنا لا ينوب مسح الاذنين عن المسح بالراس لهذا ولان المشروع في الاصل وهو الغسل الاطالة
الفرق بين التكميلين ان الاولى لبيان مشروعية نفس التكميل في الاصل اي التكميل فيه سنة دون
التثليث والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فانه بالاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة
لما قلنا من استغراق الفرض محله قوله ومثل قولهم في صوم رمضان اي في منع جوازه بمطلق
النية انه صوم فرض فلا يصح اداؤه الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة يقال له اي للمعلل
بعد التعيين او قبله اي اتريد وجوب التعيين وجوده بعد تعين الصوم او قبله فان قال بعده لم
يجد اي هذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد التعيين في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان
التعيين بعد التعيين ليس بشرط فيه فيكون ممانعة الحكم في الاصل وان قال قبله اي اريد وجوب
التعيين ووجوده قبل تعين الصوم لم يجد اي لم يمكنه ايجاده قبل التعيين في الفرع وهو صوم رمضان
لان التعيين حاصل فيه باصل الشرع اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا صوم الوقت فصحت الممانعة
ايضا اي صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما صحت في الاصل فان قال لا حاجة
الى هذا اي الى بيان ان التعيين وجب قبل التعيين او بعده بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر
الى انه قبل التعيين او بعده قلنا له كذا نعني ندفعه حينئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا
الا بالتعيين ايضا غير ان اطلاقه اي اطلاق النية على تاويل العزم تعيين للصوم او اطلاق الصائم
النية تعيين فيضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون
المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره ومثله قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه اي هذا
البيع كذا يقال له اي للمستدل حرمة مطلقة اي يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة او موقتة اي مغياة الى
غاية وجود التساوي فان قال موقتة اي يثبت به حرمة موقتة لم يجدها في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحتين
لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حال مساواة بجواز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون هذه
ممانعة الحكم في الفرع وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم يجدها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة فيكون
ممانعة الحكم في الاصل وذلك لان الحرمة فيه موقتة الى غاية وهي المساواة في القدر فان البدلين اذا
كيلا ولم يظهر فضل في احدهما يعود العقد الى الجواز عندنا لزوال المعنى المفسد كما في بعض الشروح وصحت
الممانعة اي ممانعة الحكم على التقديرين فان قال لا حاجة لي الى بيان انها مطلقة او موقتة لا نسلم له ذلك لان
الحرمة الموقتة الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يقع به التعليل له لا بد من ان يكون معلوما متحدا في الاصل
والفرع فيظهر حينئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل
للمفاضلة المحرمة والمساواة ومثله ما قلنا في قولهم ثيب ترجى مشورتها فلا ينكح كرها نعني قياسا على
الثيب البالغة يقال له ما معنى الكره اي ما تعني بقولك لا ينكح كرها فلا بد من ان يقول اردت انها لا ينكح

٤٨

بدون رأيها اذ ليس هناك اكراه بتخويف فيقال في الاصل وهو البالغة عدم رأيها عذر مانع عن صحة
التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل لكن الراي القائم المعتبر مانع وهو نوع حل
في الفرع راي معتبر فيكون هذا ممانعة الحكم في الفرع وتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر ثبوت الولاية
وهو الصغر عندنا دون البكارة وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعا في جانب
المراة على اصل الشافعي رحمه الله لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارفاق من وجه ولهذا
صينت الام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما يحل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء الشهوة
كما يحل قطع اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغي ان لا يثبت الجواز قبله الا انه جوز في
حق البكر قبل البلوغ لدليل قام لنا على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ
اذا لم تعتبر اذنها بعده وفي حق الثيب التوقيف مفيد فيوخر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت
الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن والازدواج والولد واقتضاء
الشهوة وكلها من المصالح واما ما ثبت من الملك فلمكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك
اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المضار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان
النكاح مصلحة كان الاصل فيه التحصيل ومن عاجز عن التحصيل لصغرها فاقيم الولي مقامها كما في
البكر قوله ومثله قولهم اي مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت دينا
مهرا في الذمة يثبت دينا في الذمة سلما كالمقدر نحو المزروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة فيقال
له اتثبت دينا في الذمة معلوما بوصفه الباء للسببية اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او من حيث معلوما
او ذاته اي يثبت دينا في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة فان قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه
لم نسلم له ذلك في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر يعني لا نسلم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف في
السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المساهلة
دون المضايقة فلا يؤدي مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة فيحترز فيه
عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم المقصودين في البيع دون تسمية
المهر اصلا نوع تسامح فان الشيخ رحمه الله جعل ثبوت الحيوان دينا مهرا وصف القياس والمقلد
اصلا له وكان ينبغي ان يجعل النكاح اصل القياس ليستقيم له هذا الكلام كما جعله القاضي الامام
في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان دينا قياسا على النكاح والخلع الا
ان حكم السلم لما كان مستفادا من المهر عند الخصم اذ الحكم يثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه
وان قال بقيمته اي يصير معلوما بقيمته لم نسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في
المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما خص الفرع لان في الاصل وهو المهر
يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امراة على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة حتى
لو اتاها بالقيمة يجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى فثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير
معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار للقيمة في باب السلم اصلا
ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجبر اداء القيمة ورايت في نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة
يقال له يثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة اي مجهول
الوصف معلوم القيمة فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة

معلوم الوصف وان كان معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز عقد السلم
وان قال لا حاجة لي الى هذا اي الى تعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة قلنا بل البداءة الى
التعيين حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من التسوية بين الاصل
والفرع في طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالاخر ولا يصح ما لم يثبت انهما
نظيران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة
وهما مختلفان اي لم يوجد الاتحاد ههنا بل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت احدهما وهو المهر يحتمل
جهالة الوصف في الثبوت لانه يثبت في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد والشاة والفرس
من غير ذكر وصف والثاني وهو السلم لا يحتمله اي لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف فان اعلام
المسلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق
بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان واذا كان كذلك لا
يجوز اعتبار احدهما بالاخر وقوله عندنا متعلق بالمجموع اي الاختلاف بين المهر والسلم في ان المهر
يحتمل جهالة الوصف والسلم لا يحتملها مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله هما مثلان اذ المهر لا يحتمل
جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون
المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار احدهما بالاخر على اصله لتماثلهما الا ان هذا استدلال بفصل
مختلف فيه فلا يصح ملزما على الخصم وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلل بدا من الرجوع الى فقه المسألة
وهو اثبات ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن سائر
اجناس الحيوانات ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواعه واذا قال حقة وسمين من نسل ابل
فلان امتاز عن سائر اسنانه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها
كما في الثياب فان الثوب وان استقصي في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الوصف ضرب
جهالة حتى لو استهلك احد ملك الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل الآخر ثوبا هو مثله في السلم فكذا
فيما نحن فيه من الحيوان ونحن نقول انما يثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا
ارتفعت الجهالة عن المسلم فيه والتحق ببيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فمتى بقي بعد ذكر
هذه الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنيا لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه
المثابة فانا نرى بعيرين متساويين في الهيئة والسن والسمن واللون وبينهما تفاوت عظيم في المالية
وكذا العبيد والافراس فتبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فيمتنع جواز السلم كما في اللآلي والجلفات
بخلاف الثياب اذا وصفت لان التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد وهو يصنع بآلة
ومتى اتحدت الآلة والصانع يتحد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث الله تعالى فبقدرته من غير
آلة ومثاله مذكور في الاسرار ومثله قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما
قلنا في باب الربوا انهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بالاخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا
فيه كما لو باع ثمنا بثمن لان عندنا اللام متعلق بمحذوف اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع
في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين لازالة صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين
لا يحصل في الاثمان ما لم تقبض فشرط القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته وههنا التعيين حاصل
بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض فيرجع المعلل اذا بالفروع الى فقه المسألة وهو بيان ان

اشتراط

اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة في
القدر ومثله قولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يجب فيها الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة
عندنا وعند زفر والشافعي رحمهما الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا
الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسألة في الاب ليرتب عليه خلاف الشافعي رحمه الله قالوا العتيق اب فصار
كالميراث اي العتيق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كميراثه في انه لا ينوب عن الكفارة اذا نوى
يقال لهم ما حكم العلة وهي قولهم العتيق اب فان قال اي المعلل وجب ان لا يجزي شراؤه عن
الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوف بعتقه قيل له ماذا لا يجزي اي اي شيء
لا يجزي عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتيق والاب فان عنيت ان العتيق لا يجزي او الاب لا يجزي
او كلاهما لا يجزي فنحن نقول بذلك ايضا فان قال وجب ان لا يجزي عتقه عن الكفارة قلنا به اي
بان عتقه لا يجزي عنها لان عندنا لا يتادى الكفارة بالعتق اذ هي انما يتادى بفعل منسوب الى المكفر
والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل يتادى بالاعتاق فان قال وجب ان لا يجزي اعتاقه له اي
اعتاق المكفر للاب عن الكفارة لم يجده اي الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في
الارث حتى يصير معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم نقل به اي لم نقل المعلل بالاعتاق في الفرع
فكان هذا ممانعة الحكم في الفرع ايضا فيظهر به اي بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسألة وهو ان الشراء
عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون ما يثبت
الحكم مزيلا له واما المؤثر في العتق هو القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له اذ لا تاثير له في ايجاب
العتق بحال ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر البئر
يسمى قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم يكن الشراء اعتاقا وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند
الدخول في الملك لا يتادى به الكفارة اذ لا بد لها من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر ثم اشتراه ينوي به الكفارة وعندنا شراء القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا
مضاف الى القرابة والملك جميعا لان العتق صلة وللقرابة تاثير في ايجاب الصلات بلا خلاف وكذلك
الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى وجبت الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء واستحق العبد على مالكه النفقة
صلة للملك ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا كما عرف وهو الملك ههنا
والشراء هو الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطته فينقلب الشراء
اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك
شرط لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت
جاز ايضا كذا في المبسوط قوله واما صلاح الوصف فما سبق ذكره يعني في باب القياس ان الوصف
بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التاثير فكل وصف لم يظهر تاثيره
فمعناه من ان يكون دليلا وحجة وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل
ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون السراية لا يقضي القاضي
بالقصاص ما لم يشهدوا ان الجراحة سرت كذا ههنا وهذا هو القسم الثالث من اقسام الممانعة فان قال
عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى اثبات التاثير نقول انك تحتاج الى
اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة على الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه كمثل الكافر

والله اعلم الى الوصف ملابس الوجود لا نكفي بالاجماع مر كذا

الكاف زائد مثلها في قوله تعالى ليس كمثله شيء اى على مثال كافر اقام بينة كفا زا على مسلم ان عليه كذا لم يقبل
ولم يكن للمدعي ان يقول انى اثبت حقي بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده
غير مقبول قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وهذا لان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات
حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعي ان كلامه موجب للحكم على الغير من غير
معنى يعقل فانه درجة الانبياء عليهم الصلوة والسلام فتبين بما اشار اليه الشيخ هو ان المراد من صلاح
الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل وذلك
بموافقة العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح
بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ رحمه الله قوله
مثاله هذه الممانعة قولنا في تعليلهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع
اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة
بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة
اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح
انا لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما اشتدت الحاجة اليه الاطلاق بابلغ
الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثاله اخر قولنا في تعليلهم في مسح الراس انه ركن في طهارة المسح
فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالاحجار لا نسلم ان وصف المسح الذي يدل على التخفيف صالح لتعلق
حكم التثليث الذي ينبئ عن التغليظ به اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وهذا وان كان ردا للمختلف
الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لا تصحيح القياس ولو قيل طهارة مسح فيشرع فيه
التكرار كالاستنجاء يكون ردا للمختلف الى المتفق عليه ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان
كان تؤول الى فساد الوضع في بعض الصور ولهذا اشار الشيخ رحمه الله الى المعنى الاول دون الثاني
الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يثبت للسائل صلاحه فكان
له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التاثير فاذا ثبت
صلاحه قبله السائل ويجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما
اخر غير فساد الوضع والله اعلم قوله واما نسبة الحكم اى صحة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذي
ذكره المعلل فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع يعني ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف
من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود
عند الوجود غير كاف في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في المنصوص
عليه قد يكون اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة
الحكم اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضافه المعلل الى وصف
من غير دليل صحت ممانعة السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بموجب العلة فانه في التحقيق منع
اضافة الحكم الى الوصف المذكور وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى
اخر سوى ما ذكرته قلنا له هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر
لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان المستدل

ان

وكذلك قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية لان حكم الاصل لم يثبت لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا
لا يثبت بها لا لكونه ليس بمال وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لانه هذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون شرط الصلاح فلا بد من
اقامة الدليل على نسبة الحكم اليه النوع الثالث وهو فساد الوضع وهو انتقاض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها تجعل عليه كيد الاحتراز في مجلس اخر فاما
الالاله ... ١٧٦

فساد الوضع يفسد القاعدة اصلا مر كذا

٤٨٢

ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول
هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت
على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد
محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام
وليس من الدين قوله وذلك اى منع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه لا
يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم العتق في
ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل بمعنى اخر وهو بعد القرابة
وكذلك لم يثبت النكاح اى ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح لم يثبت بها اى بشهادة
النساء مع الرجال لا لانه ليس بمال لان كونه ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع
الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحدود تدرء بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة وكذلك
اى ومثل ما ذكرنا من المسائل كل نفي وعدم ترادف او النفي تعرض لجانب المعلل والعدم تعرض
لجانب الوصف مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة لان العدم لا يصلح وصفا
موجبا للحكم لانه ليس بشيء ونفس الوجود لا يصلح حجة متعلق باول الكلام اى نفس وجود الحكم عند
وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح
الوصف شرط لكونه حجة مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه فثبت ان نفس الوجود ليس بحجة
بالاجماع وانه لا بد من اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله تعليق كفارة الصوم بوصف
الجماع باعتبار انها توجد عند وجوده لتعدى الحكم به الى جماع الميتة والبهيمة او ليمنع من تعديته الحكم
الى الاكل والشرب لا يكون حجة لانا لا نسلم ان الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على ما مر بيانه قوله
والنوع الثالث يعني من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقد مر تفسيره في باب بيان دفع العلل
وهذا نقض القاعدة اصلا اى القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه وهو فوق المناقضة في الدفع لان
المناقضة تجعل مجلس لمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتفصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة
قد تندفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا
المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان
المجيب بنى الكلام في محله غير محكم حتى قبل النقض وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه
فكان اقوى في الدفع قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد
صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساده في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد ورايت في بعض
نسخ اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوعان احدهما ان يبين المعترض ان القياس
موضوع على خلاف ما تقتضيه ترتيب الادلة ومثاله ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب او على
خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق بين
شيئين جمع الشرع بينهما وملخص هذا النوع ان يكون القياس يخالف وضعه موجب متمسك في الشرع
هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسد الوضع مردودا والثاني ان يكون الوصف
مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه به وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود من جهة

فاسد في الوضع وشرطه

مثاله تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما انه في الوضع فاسد لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والرق لا يصلح عفوا ومثله قولهم في الصرورة اذا حج بنية النفل انه جائز عن الفرض لانه يتادى باطلاق النية فكذلك بنية النفل وهو فاسد في الوضع لان العلماء انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع ومسئلة التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح من كذا ش

موضع

انه لا يناسب الحكم ولا يشعر به فالذي لا يشعر به ويخيل خلافه يكون اولى بالرد ومثاله ذكر وصف يشعر بالتغليظ في ذوم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القياس الحد على المهر في طلب الثبوت او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسدا في الوضع لان العقوبات تدرء بالشبهات والاموال تثبت مع الشبهات فاعتبار احدهما بالاخر في الثبوت او السقوط يكون فاسدا في الوضع ودفع هذا السوال باظهار الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا مثاله اي مثال فساد الوضع تعليل اصحاب الشافعي رحمه الله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة في غير المدخول بها كردة احدهما ولابقاء النكاح اي وتعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وقعت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية انه فاسد اي تعليلهم في هاتين المسئلتين فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا والى آخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبنى على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد من قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان تكون معفوة لكونها في نهاية القبح **قوله** ومثله قولهم في الصرورة الصرورة هي الذي لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن نفل او نذر او عن الغير فانه يقع على ما نوى عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض كما في الاسرار لان الحج يتادى باطلاق النية فكذا يتادى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة التي تتنوع الى فرض ونفل يكون نية النفل كما في الصلوة والصوم في غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تادت بتصدق النصاب على الفقير مطلق النية تادت بنية النفل ايضا وهذا فاسد اي اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد في الوضع لان العلماء انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد في حادثتين او في حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد كما في كفارة اليمين حملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع في قراة ابن مسعود رضي الله عنه واحد لم يقل بان المقيد يحمل على المطلق لان في ذلك الغاء صفة زائدة منصوصة فكان نسخا وما ذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا في وضعه لمخالفته وضع الشرع توضيح ما ذكرنا ان مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد ومثله اي مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا فانهم قالوا ان الطعم في المطعومات معنى له خطر لبقاء تعلق النفس وقوامها

فاسد في الوضع لان الطعم يتعلق به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص فيصلح للتحريم الا للعارض ومثله قولهم في الجنون انه لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء وهو فاسد لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر والاداء بطريق الاختيار كما قيل في النائم والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل يعتمد انعقاد السبب للاداء على

سوال التعليل الاحتمال الاصول على هذا

١٧١

٤٨٢

به فيوجب ذلك حرمة التصرف في المحل عند المقابلة بجنسه الا بشرط زائد وهو المساواة في المعيار اظهارا لخطره كالنكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما لم يشترط في غيره من العقود من الشهود والولي وغيرهما اظهارا لخطر المحل وهذا فاسد في الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثر في الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كما في اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الغانمين تناول مقدار الحاجة من الطعام الذي يكون في الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة فكانت العلة فاسدة وضعا مع انه لا تاثير لها في اثبات المماثلة بين العوضين التي هي شرط جواز العقد بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية تنبئ عن الخلوص يقال طين حر اي خالص وفي التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا اي خالصا من الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت الحل لعارض الحاجة الى بقاء الجنس وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله وذاقه الا ان الجاري على السنتهم في علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشيء مطعوما او ما يطعم كذا في المغرب **قوله** ومثله قولهم في الجنون الجنون ينافي وجوب الاداء بالاتفاق قل او كثر حتى لا ياثم بترك الاداء في حالة الجنون وينافي وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثر بان زاد على يوم وليلة في حق الصلوة او استغرق الشهر في حق الصوم وان كان اقل من يوم وليلة في الصلوة او ما دون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعي رحمه الله لا يلزمه لان الجنون نافى تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن المجنون اصلا فينافي وجوب القضاء ايضا لانه مبنى على وجوب الاداء وهو اي اعتبارهم انتفاء القضاء بانتفاء الاداء فاسد في الوضع لان الوجوب اي نفس الوجوب في كل الشرائع اي المشروعات ثابت بطريق الجبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره والاداء بطريق الاختيار يعني وجوب الاداء انما يثبت في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهي حالة القدرة فان وجوب الاداء وان كان بطريق الجبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب كما قيل في النائم والمغمى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما ولذا كان وجوب الاداء متراخيا عنهما الى حالتي الانتباه والافاقة والقضاء الذي هو بدل للاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اي على احتمال الاداء يعني ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب عليه القضاء عند فواته بل الشرط فيه ان ينعقد السبب موجبا على وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في قوله والله لامسن السماء ينعقد اليمين موجبة للبر بطريق الاحتمال فيكفي ذلك لوجوب الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لان اهلية العبادة تبتنى على كونه اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث قريبه المسلم ولا تفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه حتى لو جن بعد الشروع في الصوم يقع صائما فثبت ان الوجوب ثابت في حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لعجزه عن فهم الخطاب كما في حق النائم والمغمى عليه واحتمال الاداء قائم في حقه ايضا بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النوم والاغماء فيكفي ذلك في وجوب القضاء عند الافاقة فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهي ان

اصل الوجوب بطريق الجبر وان الجنون لا ينافي اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب للوجوب على احتمال الاداء لا حقيقته وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع واشار القاضي الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تاخير لزوم الفعل حتى لا يأثم دون اصل الايجاب كالنوم فجعله ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النائم كما هو موجب الحديث قوله وكذلك اي ومثل قولهم المذكور في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى اخره يعني لو عللوا في هذه المسئلة بان ما يمنع القضا اذا استغرق شهر رمضان يمتد بقدر ما يوجد كما في الصبا والكفر لشمول العلة وهي عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر والحرج اي بين ما يتيسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدي الى الحرج اصل ممهد اي جار مطرد في قواعد الشرع حتى سقط ما ادى الى الحرج ولم يسقط ما لم يؤد اليه كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تبتلى بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة يلزم في كل يوم وليلة خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها في زمان الطهر ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ايام فايجاب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته والسفر اثر في الظهر دون الفجر لان في اداء الاربع حالة السير من حرج الانقطاع عن الرفقة ما ليس في اداء الركعتين وكالحيض اذا تخلل في صوم كفارة القتل الواجب صفة التتابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجد شهرين خاليين عن الحيض في العادة الغالبة فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجد ثلاثة ايام او عشرة ايام خالية عن الحيض فلا حرج في الاستقبال وانما قال عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله ولهذا ضم مسئلة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت فكذلك هاهنا في الاستغراق حرج اي في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر حرج بتضاعف العبادة المشروعة في وقتها فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان في التضاعف حرجا فيسقط بعذر الحرج وليس في القليل اي في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل الحرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء في الكثير للحرج لا للجنون فلا يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج والحرج ما يتعذر على كل فرد الخروج عنه كذا نقل عن عيسى بن عمرو ولا كلام في الحدود الفاصلة يعني لا نزاع في ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط القضا لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالاخر فاسدا في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عما قال سقوط القضاء في الجنون المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج لسقط في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب كالجنون وحيث لم يسقط دل على ان السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط في القليل ايضا فقال لا نسلم ان استغراق الاغماء للشهر موجب للحرج لان الحرج

انما يتحقق فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغماء شهرا قلما يقع اذ الانسان لا يعيش في الغالب شهرا مغمى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف الجنون لانه قد يمتد شهرا وسنة وسنتين والى اخر العمر فيصلح عذرا مسقطا وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في الفتوى اي في الحكم حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا لقضائها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغماء يوجد غالبا في هذا المقدار من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالبا كالصبا والاغماء مما لا يمتد ولكنهما مستويان في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان بالجنون يزول العقل وبالاغماء لا يزول بل هو فترة ومرض يعتري الانسان ويمنعه عن استعمال القوى ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالاغماء دون الجنون فكان القياس في الاغماء في الصلوة ان لا يسقط وان كثر لوجود اصل العقل فيه كما في النوم فاستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر لزوال العقل فيه واستحسنا في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج والحقناه بالعدم فحصل من هذا استواء الاغماء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير الجنون وقوله لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء والجنون في الفتوى اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه ممتد دون الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا الى اخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر او اسلم الكافر لم يلزمهما قضاء ما مضى فكذا المجنون اذا افاق فقال الصبي ليس بمتنوع الى ممتد وغير ممتد بل هو ممتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغماء في حق الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم لوجود وتحقق فيه معنى الحرج في ايجاب القضا فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا ممتد من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبا فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضا وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية لما بينا ان اهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقاق ثواب الاخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية ولا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته استحقاق الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا تجب عليه اعادة حج الاسلام بعد الافاقة قوله وكذلك اي وكالتعليل في المسئلة المتقدمة التعليل لكذا وكذا جمع الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لاشتمالهما على اصل واحد وهو الفرق بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة اما بيان الاولى فهو ان الدراهم والدنانير يتعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي رحمه الله لان هذا تعيين مفيد صدر من اهله مضافا الى محله فيصح كما في المكيل والموزون وسائر السلع وكما في عقد الوصية والهبة والشركة والوكالة والمضاربة اما الاهلية فظاهر وكذا المحلية فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى تتعين في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه يعين الملك في العين وملك العين اكمل من ملك الدين ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع لانه اعتبار الثمن بالمثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير ولهذا بالاخلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع سقط شرعا وهو السلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن وجوده ووجوبه

فانه اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا بالعقد
وهو كالبدل وهذا حكم اصلي في جانب الثمن لا تتعين الا فرعا كما في السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في
الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال به قبل القبض كما في سائر الديون ولو كان الحكم
الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في موجود لكان ثبوته دينا بطريق الضرورة ليلحق ملحقا بالاعيان فيما
وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كما في السلم ولما ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التعليلات
للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع بجعل ما هو حكم العقد وهو صيرورة الثمن
موصوفا به شرطا له وهو معنى قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شرط القياس او في موضع اخر من
التفرقة بين المبيع والثمن هذا اذا اعتبروا النقود بالسلع فان اعتبروها بالتبرعات واليه الاشارة في
قوله والبياعات تخالف التبرعات فكذلك ايضا لان التبرعات مشروعة للايثار بالعين لا للايجاب شيء منها
في الذمة فلا يكون التعيين فيها تغييرا لحكم العقد والمعاوضات للايجاب بدل منها في الذمة ابتداء لان المتعارف
بين الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الاثمان بل تسميتها مطلقة وانها توجب في الذمة ابتداء
فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص
الى شخص في صحة التعيين فاسدا وضعا لعدم مصادفة التعيين محله وما كان تعيين النقد في المعاوضة
الا نظير الايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان موجبه نقل الملك واليد
في العين والدين موجبه لا يكون صحيحا كذا التعيين ههنا ينافي صحة العقد لانه تفويت به ما هو موجب
هذا العقد في الثمن وهو الالزام في الذمة ابتداء واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس قبل
نقد الثمن لم يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يثبت له
ذلك لان الثمن احد عوضي العقد فالعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض
الاخر وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالسلم فعجز المسلم اليه
عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم
المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق ملك العين واليد على البائع ولا يتحقق
ذلك اذا لم يكن ذلك بما له عند العقد وكذا في المبيع الدين شرط القدرة على التسليم باكتسابه او
ادراك غلاته وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط لما قلنا
ان الثمن يصير موصوفا بالعقد فلا تقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه ولا يجوز
ان يجعل القدرة على الثمن بعد العقد شرطا لجواز العقد لان الشرط ابدا يكون سابقا على الاصل
كالطهارة للصلوة ولان الثمن وصف والاوصاف لا تقبل التسليم فتبين بهذا ان بالعجز عن تسليم
المبيع يتمكن خلل فيما هو موجب العقد به وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن خلل فيما هو موجب
العقد به ولهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالابراء ولم يجز ذلك في المبيع المعين قبل
القبض حتى اذا وهبه من البائع وقبله كان فسخا للبيع بينهما فاثبات حق الفسخ من عدم تمكن خلل في
موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في موجب العقد يكون فاسدا ولا يلزم عليه تمكن المولى
من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة لزوم
البدل على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا
لا تجب الزكوة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعرفنا ان الملك هناك لا يثبت الا بالاداء فاذا عجز عن الاداء

فقد

فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه فاما موجب العقد فيما نحن فيه ملك الثمن دينا
في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الافلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فلا يثبت
للمشتري به حق الفسخ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فثبت بما ذكرنا ان قولنا لما عرف من التفرقة بين المبيع
والثمن في اصل وضع الشرع متعلق بالمسئلتين وان قوله والبياعات الى اخره متعلق بالمسئلة الاولى
ووجه ايراد الاية ان الله تعالى سمى التبايع مداينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية لتصح تسميته بها
وليس معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط فيه ان يكون عينا فثبت انه في جانب الثمن فكان في الاية
اشارة الى ان الاصل في الثمن الدينية وان المبايعة لالتزام الدين في الذمة والمراد بالاية هو بيع العين
بالدين في اكثر الاقاويل والله اعلم فبطلت وجوه المقاييس فيما ذكر اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فانهم
اعتبروا النقود بالسلع في البيع وبالتبرعات وبالغصب والقياس في الكل فاسد الوضع اورد لفظ
المقاييس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردي فانه لما كان فاسدا في وضعه لا يتاتى
فيه جميع الاقيسة لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع فساد الوصف لا يكون الوصف صالحا كذا في بعض
الشروح والاظهر انه اراد به انواع المقاييس فيما ذكر من امثلة فساد الوضع جملة كما صرح القاضي
الامام في التقويم فقال هذه الجملة احسن عللهم واظهرها للقلوب صحة وانبهها فقها فتعرف بهذه الجملة
ان اكثر عللهم لا تخلو عن فساد الوضع وتبين بهذا انه لا بد من القول بالتاثير الذي كان عليه السلف
بلا خلاف وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا والمقاييس جمع مقياس وهو من اوزان الالة فكان المعنى
ان المعاني التي هي الات الاقيسة في هذه المسائل باطلة او المراد بالمقاييس نفس الاقيسة والضمير
في شرحه راجع الى البطلان الذي دل عليه فبطلت وهي موضعه الى الشرح وبعض الشروح الكتب
الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرهما قوله واما النوع الرابع يعني من اقسام اول الباب وهي
المناقضة وقد مر تفسيرها فيلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان
الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه
ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا
ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما
اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك بان يقول انك احتججت علي
باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا تقدر بان التاثير والشروع في الفرق
في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي التاثير لاثبات المطلوب الاول
فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس مثل قول الشافعي
رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء انهما طهارتان فكيف افترقتا هو استفهام بمعنى الانكار
اي فلا يفترقان وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله لانه ان قال وجب ان يستويا يعني ان اراد
انكار التفرقة بينهما على الاطلاق ولم يبين الحكم فان فسر ذلك بان قال وجب ان يستويا على الاطلاق
كان باطلا بلا شبهة لان التيمم والوضوء قد افترقا في عدد الاعضاء فان احدهما يؤدى في الاعضاء
الاربعة والاخر يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة حتى سن التكرار الى الثلاث في الوضوء دون
ذكره ذلك في التيمم بالاجماع او المراد ان وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب
ليس بشرط في التيمم بالاجماع انما الخلاف في استيعاب المسح في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله

لا يشترط اضا بل مسح الاكثر كاف وفي ظاهر الرواية يشترط او هو من قبيل الالزام على مذهب الخصم فان
عند الشافعي رحمه الله التيمم الى الرسغ في قوله القديم كذا في الاسرار وهو مذهب الاوزاعي وابو بكر الاعمش
رحمهما الله وفي نفس الفعل يعني الفعل الواجب في احدهما مسح وهو الاصابة وفي الاخر غسل وهو الاسالة
وهما مفترقان او معناه ان الفعل في احدهما ملوث حقيقة وفي الاخر تطهير وتنظيف حقيقة وهكذا اي
المراد ان نفس الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مهب الريح او موضع هدم حائط فاصاب
الغبار وجهه وذراعيه او ذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجزه عن التيمم حتى يمسح وينوي
التيمم ولو وقع في ماء او اصابه مطر وسال على اعضاء وضوئه يصير متوضيا من غير فعل كان قال
وجب ان يستويا في النية اي قبل الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك
بغسل الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عنه
ذلك الى بيان التاثير الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول المعنى لانه لا يعقل في العين اي في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه
طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة
وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الا
وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون
النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود منه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى
التعبد فلا يتوقف على النية وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان التيمم بدل فلو لم تكن النية
شرطا في الاصل لما كانت شرطا في البدل لان النية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة
ثابتا في الاصل لا يثبت في البدل كما في ابدال الغصوب وعكسه ابدال الكفارات ونحن نقول ان
الماء في هذا الباب اي في الغسل عامل اي في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومروي بطبعه لانه خلق طهورا
في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا
فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك
يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
ثم اشار الى الجواب عن قوله وهو تطهير حكمي لانه لا يعقل في العين نجاسة فقال وكان غسل كل
البدن اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة وذلك لان بخروج النجاسة ثبت صفة الحدث بلا شبهة
ومعلوم ان مخرج الحدث وحده فانه لا يقال دبر محدث ولا فرج حائض وانما البدن كله موصوف
به اي بالحدث شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلانه منع من اداء الصلوة وان غسل المخرج واما عرفا
فلانه يقال رجل محدث وامراة حائض كما يقال رجل عالم ومؤمن وان كان العلم والايمان قائمين
بالقلب واما حقيقة فلان نفيه لا يصح لا يقال انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما المحدث فرجه
والعالم قلبه بل يكذب نافيه كذا قيل فثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا يرى
ان غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل واذا ثبت ذلك
ينبغي ان يجب غسل كل البدن الا ان الشرع اقتصر الى الاربع يعني لكن الشرع اقتصر على بعض الاعضا
تيسيرا للحرج الذي يكثر وقوعه وعين هذه الاعضاء لانها حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي
طرفا الطول وباليدين ينتهي طرفا العرض وهي امهات البدن اي اصوله في معنى الغسل لانها مواقع

النظر اليها ومحل اصابة الغبار وغيره لظهورها وكذا اقامة الغسل فيها ايسر من اقامته في غيرها
فكانت اولى بالتنظيف والتطهير فلم يكن التعدي اي تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث
وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث
على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة مع المقتضي لغسل جميع البدن بخلاف
القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس
وانما نعني بالنص الذي لا نعقل كذا يعني انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل
بالخبث غير معقول وفي بعض الشروح النسخ وانما نعني بالنص الذي لا نعقل نعني الثابت بهذا
النص تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان
ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له
من ثبوت خبث في المحل ليكون الغسل فيه ازالة الخبث فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول
لطهارة الاعضا حقيقة وشرعا فان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وهذه النسخة اصح
فان الشيخ قد ذكر في التقويم ان الثابت بالنص تغيير محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطى
له حكم النجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغييرا لصفة المطهر وهو الماء فبقي الماء طهورا بطبعه معقولا على
ما كان واما ذكر الشيخ رحمه الله وانما نعني بالنص كذا دفعا لسوال يرد عليه وهو ان تطهير هذه الاعضا
لما كان معقول المعنى ينبغي ان يثبت لساير المايعات الطهارة على اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال
النجاسة في الاعضاء تثبت بالنص غير معقول المعنى والشرع اثبت ازالة النجاسة في حق الماء
فبقيت النجاسة عدما في حق ساير المايعات فاما الماء فعامل بطبعه اي مطهر ومزيل للخبث بطبعه
لا يتوقف عمله على قصد وارادة والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير يعني لو شرطت النية انما
تشترط ليصير الماء مطهرا لا لان يثبت خبث في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع
الحدث لا اثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عامل بطبعه سواء كان
الخبث في المحل معقولا او غير معقول فكان اي غسل هذا المحل الذي ثبت فيه الحدث غير معقول
المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات
التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وبعدما
صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله
في غير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة الا المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا متمسك
للخصم في مسئلة التيمم بل هو دليل لنا قوله ومسح الراس ملحق بالغسل جواب عما يقال ان المسح شرع
في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل
التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام
الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى ساير الاعضاء الا ان الغسل
انتقل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الراس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام
الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح
ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل

ولان الطهارة طهارة غسل فيعتبر فيه الجزء بالكل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السوال
ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية
لان تطهيرها بازالة عنها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى عن الازالة
لافادة الطهر فصار البلل كالسائل الذي نقدر على الازالة في افادة الطهر **قوله** ولا يجوز ان تشترط
اي النية لتصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي رحمه الله في هذه المسلة وهي ان
الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يوتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء
وقال النبي عليه السلم الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيمة واذا ثبت كونه عبادة لا يتادى بدون
النية لان الله تعالى امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية يحقق الامر الا ترى
ان هذه الطهارة تتادى بالتراب فتبين به ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب
معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون النية فقال اما لا نسلم ان النية ليصير الوضوء قربة شرط وان معنى
العبادة فيه لا يحصل بدون النية لكنا لا نسلم انه اي الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع
شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون النية كغسل
الثوب يعني اذا نوى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم ينو ذلك وقع معتبرا ايضا
وان لم يقع عبادة حتى جاز اداء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذلك
اي في كون الوضوء من شرط صحتها تستغني عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص اوجبت اشتراط
الوضوء للصلوة لا تدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة ولانها نهاية في العبادات فلا تحتاج
الى قربة اخرى لتصير عبادة كما في شرع التقوم وانما يحتاج فيه اي في كون الوضوء شرطها الى صفة
التطهير لتصير العبد به اهلا للقيام في مقام المناجات واليه الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
وقوله عليه السلم مفتاح الصلوة الطهور وكذا في تسميته وضوا وطهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل
بدون النية حتى ان من توضأ لكذا صلى به غيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى صفة
القربة لم تجز الصلوة في هاتين الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء او بفراغه عن
الصلوة التي قصدها في حال الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا
انها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القربة وذكر القاضي الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يطلقون
ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن
العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة والجهاد ونحوهما
وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت
الاعضاء باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي لا للجمعة لان المقصود هو التمكن من
الجمعة بالحصول في المسجد لها اي وجه حصل سقط الامر **قوله** ومثله اي مثل قوله في المسلة المتقدمة
قوله في النكاح انه ليس بمال فلا تثبت شهادة النساء اعتبارا بالحدود وهو اي هذا التعليل تعليل
تعليلا بالعدم الذي هو احتجاج بلا دليل باطل اي منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة
والعيوب التي في مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر بورود هذا
النقض المعلل الطارد الى العقد اي الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا الحكم عليه
وهو ان شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول

لان

175

٤٨٧

لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامراتان كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك على انها ليست بحجة اصلية وانما صير
اليها بالضرورة وكذا نقصان عقلهن كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما ورد به الكتاب واختلال ولايتهن
في الامارات وغير ذلك مخل بما هو الركن في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بانفرادها
في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يتبدل في العادة
وهو الاموال لانها للبذلة والتجارة دائرة بين الناس واكثر ما يقع به المنازعات يقع في بابها وكذا
المبايعات تقع بغتة وربما تتعذر احضار الذكور فلو لم تقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر
فقبلت توسعة ودفعا للضرر ولكن لما كان السبب المودي اليه كون المتنازع فيه مالا اقيم هذا
السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول شهادتهن عند العدم فقبلت وان فقدت الحاجة بوجود الرجال
توسعة كما اقيم السفر مقام المشقة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجر الابتذال والاباحة
فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولي ولا يوجد فيه الضرورة
ايضا لانه لا يقع بغتة في كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن
فيما فيه ضرورة وتبذل عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه ولا خطر ليس لغرض يظهر به اي
بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره فقه المسلة لاصحابنا ايضا لانا لا نسلم كذا يعني انه
لما تبين انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده ولا يتحقق ذلك الا ببيان المعنى
فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما
يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيها مثل الرجال وما ذكر من نقصان
العقل ساقط العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا في التكاليف بالاجماع والقبول يبتنى على العدالة وانتفاء
التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت فيهن رواية الاخبار والضلال المنصوص عليه في الكتاب
مجبور بضم امراة اخرى اليها فلم يبق نوع شبهة بعد الجبر وهي شبهة ظاهر البدلية لا حقيقة
البدلية فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالاجماع فيعتبر فيما يسقط بالشبهات كالحدود وغيرها
فاما فيما يثبت مع الشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغي ان تكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع
لم تقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت
بخلاف القياس والاصل عدم القبول وعندنا عدم القبول ثابت بخلاف القياس والاصل هو القبول
فتبين حقيقة ذلك بالتحاكم الى الاصول فمتى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة تبين
ان القبول على خلاف القياس ولم يثبت له ذلك ومتى قام الدليل لنا ان ما هو الركن كامل تبين لنا
القبول اصل وعدم القبول على خلاف القياس وقد قام لما بينا **قوله** وهي مع ذلك اي مع تمكن الشبهة
فيها اصلية غير ضرورية لان عامة حقوق البشر اي حجة عامة حقوقهم يعني الحجة التي يثبت بها اكثر الحقوق في
نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو
وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن كونها اصلية ولم تصر ضرورية
فكذا هذه والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات اي يثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع
الهزل والكره والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية فان رجلا لو تزوج امراة الغير ووطئ
ها وثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية

فكان اى النكاح فى الثبوت فوق ما لا يسقط بالشبهات ولا يثبت بها ايضا وهو المال فبطل القياس
به اى بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه لانه لما كان مما يثبت بالشبهات لا يكون له شبه
بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير راجعا الى المذكور لان
المقيس عليه فى قياس الشافعى رحمه الله غير مذكور فى هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه
من غير ذكر وفى بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذى يثبت بالشبهات
فوق الحد الذى يسقط بها فى الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد فى اشتراط الذكورة لثبوته الا ترى
توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات والله اعلم **باب**

وجوه الانتقال القسم الاول من الانتقال انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن
كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر والثانى والثالث منه فى القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم
الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم اخر ولم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم
المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه او بعلة اخرى ان لم يمكنه ذلك والرابع فى فساد الوضع والمناقضة
ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملائمة والتاثير لانه لم يبق اى فى القسم الاول وذلك اى القسم الاول من
الانتقال مثل من علل بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل بقوله يجب الضمان على الصبى المودع
اذا استهلك الوديعة لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا احتاج المجيب
الى اثباته وهذا اى اثبات ما ادعاه حجة بدليل اخر من غير اعراض عن الدليل الاول واشتغال بعلة
اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما قال شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا اذا اشتغل باثبات
الاصل الذى تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما
اذا وقع اختلاف فى الجهر فاذا قال المعلل هذا مبنى على اصل وهو ان التسمية ليست باية من
الفاتحة ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل حتى يثبت الفرع بثبوت ذلك الاصل يكون مستقيما وكذا
اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندى ليس بحجة فاشتغل لاثبات كونه حجة بقول صحابى فيقول خصمه قول
الواحد من الصحابة عندى ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر
الواحد عندى ليس بحجة فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا فى
اثبات ما رام اثباته فى الابتداء **قوله** وكذلك اى ومثل القسم الاول القسم الثالث فى انه ليس بانقطاع كان ذلك
انه كمال الفقه فيه اى فى المجيب حيث علل بعلة وجد امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة وصحة الوصف فى نفسه حيث
امكن اجراؤه فى الفروع مثل قولنا فى جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة
اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضى وعند عجز المكاتب عن اداء البدل وهو احتراز عن
التدبير فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد فلا يمنع صرف الرقبة الى
الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع فى
المراد ان البيع تصرف لا يخرج العبد المبيع عن صلاحيته للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى لو
اعتقه المشترى عن الكفارة او عاد الى ملك البائع بالاقالة او رد بعيب او شراء كان له ان يعتقه عن
الكفارة فكذا فى الكتابة فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندى لا يمنع هذا العقد عن
الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب
الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف

الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما
ان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمله ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة
الاولى ايضا **قوله** او لا يتضمن ما يمنع الخصم بقوله عقد الكتابة يوجب استحقاق العبد للعتق فوق
الاستيلاد والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه ثم اما ان يقال يمكن بهذا
السبب نقصان فى رقه او يقال صار هو كالزائل عن ملك المولى من وجه ولهذا لو جنى عليه يلزمه
الارش ولو اتلفه يضمن قيمته ولو وطئ مكاتبته يلزمه العقر وثبوت حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع عن
التكفير او يقال هو فى حق المولى كفائت المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه
الى الكفارة كالرقبة العمياء كذا ذكره فى المبسوط فالشيخ رحمه الله بقوله وجب ان لا يوجب نقصانا فى
الرق رد الوجه الاول وبقوله او لا يتضمن ما يمنع رد الوجهين الاخرين يعنى لو قال انا اسلم ايضا
انه لا يوجب نقصانا فى الرق لكنه يتضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كفائت
المنفعة نقول لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يتضمن معنى يمنعه من صرفه الى
الكفارة كالبيع والاجارة فان بالبيع بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات من له
الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف الى الكفارة لانهما يحتملان
الفسخ فكذا الكتابة ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا العقد ما يمنع الصرف الى الكفارة عند الخصم تضمنه
استحقاق العتق وان لم يوجب نقصانا فى الرق فنقول انه لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ ولو كان ما ذكر فى
المبسوط ان بسبب الكتابة لا يمكن نقصان فى رق المكاتب ولا يصير العتق مستحقا له لان حكم العتق فى
الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل
اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد لان به يتمكن
النقصان فى الرق حتى لا يعود الى الحالة الاولى بحال وبخلاف التدبير لان العتق بالتدبير صار
مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ واذا علل بوصف اخر لحكم اخر يعنى اذا لم يمكنه اثبات
الحكم الذى انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لانه لا ادعاه
من ثبوت الحكم الذى زعم ان خصمه ينازعه فيه بالعلة المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم
اخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل ان نقول فى هذه المسئلة بعد ما سلم
الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف الى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفها الى الكفارة
قياسا على ما ذكرنا ولكن مثل ذلك التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو
عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف فى ابتداء تعليله **قوله** واما الرابع وهو الانتقال
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم صلوات الله عليه
حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعى الالوهية بقوله ربى الذى يحيى ويميت وعارضه
اللعين بقوله انا احيى واميت انتقل الى حجة اخرى وهو قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب وكان هذا منه انتقالا الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذى رام اثباته بالحجة الاولى
وهو بيان ان الالوهية لله تعالى وحده لا شريك له فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له به
فثبت انه صحيح وكذلك المدعى اذا اقام شاهدين فعورض بجرح فيهما كان له ان يقيم شاهدين اخرين
لاثبات مدعاه والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لابانة الحق فان

تفسير المناظرة النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين لاظهار الصواب والابانة انما يحصل اذا كان
الدليل متناهيا فاذا لم يكن اي النظر او الدليل متناهيا لم يقع به ابانة الحق يعني لو جوزنا الانتقال
ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود وهو ابانة الحق لان المعلل كلما ورد
عليه دليل يتعلق باخر ولا ينتهي المناظرة ولا يحصل المرام وهذا نظير نقض يتوجه على العلة فانه
يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساعي
في تصحيح العلة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس بعلة بنفسه فلان يعد هذا انقطاعا مع انها تعليل
مبتدأ تام بنفسه دال على ان العلة الاولى غير صالحة اصلا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولى
فاما قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فليس من هذا القبيل اي من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجة
الاولى التي كانت لازمة على اللعين لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة
الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء الا بطريق التجوز والمجاز واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان معارضة
باطلة كان اللعين منقطعا اي محجوجا بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم عليه السلام ان يقول اني اردت بالاحياء
والاماتة حقيقتهما لا ما اردت من الاطلاق والقتل بل انا افعل كما فعلت ولكن انه قدرت على الاماتة
والاحياء فاحي هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحي هذا الذي قتلته فيظهر به بهت
اللعين الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه
السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي
كفر وذلك اي الانتقال الى حجة اخرى حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب
اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم ملبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل
اذا ثبت علته قد نقول والذي يوضح ما ذكرت فيأتي بكلام اوضح في اثبات ما رامه وهذا لان حجج
الشرع فضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان
اثره فكذلك ضم حجة الى حجة واما هنا جعلنا هذا انقطاعا في موضع يكون الانتقال للعجز عن اثبات
الحكم بالعلة الاولى واما الانتقال الى بينة اخرى عند الجرح في التي اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق الناس
اذ لو لم يجز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك وذكر في عين المعاني ان ابراهيم عليه السلام رجح
حجة بما شاكلها دفعا للتلبيس لان الاول اماته ثم احياء والثاني ازالة ثم انشاء فالنفس مشرقة
بروحها ثم زايلة عند زهوقها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها فكانت تاكيدا لا انتقالا
ولم ينقل اللعين فليأت بها لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله تعالى واعلم ان الانقطاع
كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل فان تفسيره عجز المناظر وقصوره عن بلوغ ما
هم به اول ما شرع فيه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق
قوله بالحجة التي ابرزها واري تصديق قوله بها وفي جانب السائل بالعجز عن المنع او عن تصحيح منعه
باسناده الى مستند فان كل واحد منهما ما شرع في التعليل او المنع نقد اظهر انه يريد تصحيحه
فاذا لم يقدر فقد انقطع وانه انواع اربعة على ما ذكر شمس الائمة رحمه الله احدها وهو اظهرها السكوت
كما اخبر الله تعالى به عن اللعين عند اظهار الخليل عليه السلام حجته بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما
يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الا عجزه عن دفع علة المعلل

فكان انقطاعا والثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام
الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان عند ذكر سبب
وجه الدفع بطريق التسليم لم يبق عليه استدراك ما سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان
الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا للعجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم
بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز
ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون
السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة
دليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف المجيب اليه اشير في الميزان والله تعالى اعلم

باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط

لم يذكر الشيخ رحمه الله
الاحكام في تلقيب الباب كما ذكر شمس الائمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من
عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام رحمه الله الاحكام
في التقويم بالحجج التي سبق ذكرها سابقا اي مر ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع
او هو سبق من السوق لا من السبق واما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان بالقياس لم
تثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس
بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف
معلوم على ما ذكر الشيخ رحمه الله في اول باب حكم العلة ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء
فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لتكون معرفتها وسيلة اليه اي
الى القياس بعد احكام طرق التعليل والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسيل والوسائل
ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل
القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد لانا نقول لما كان القياس اصلا من اصول الشرع
وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها ولذلك لزم تأخير بيان هذه الجملة الى الفراغ
من باب القياس والحاقها به قوله حقوق الله تعالى خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام
ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق
والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان
اي شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به
احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت التي يتعلق بها مصلحة
العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في
سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما
نسب الى الله تعظيما لانه تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان
حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع
فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد
لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة اهلها
وعقوبات قاصرة المراد بها الواجع اذ ليس من هذا الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة

والعبادات نوعان الايمان بانه وفروعه وهى ثلاثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق الايمان اصلا محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه ونحوه من الاعذار ولا
يبقى مع التبديل عادة والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق بما تعلقه ركنا في احكام الدنيا والآخرة وهو اصل في احكام الدنيا العاجز
او المكره الكافر على الايمان يصح ايمانه او آمن بناء على وجود احد الركنين بخلاف الكره للاداء في الرده ولذا محض لا ركن والاصل في فروع الايمان هى الصلوة وهى عماد
الدين الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه شرعت شكرا لنعم البدن مرتضاوي

وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ايضا ومى ثلاثة انواع اى العبادات تنوعت ثلاثة انواع
نعنى هذه الانواع الثلاثة موجودة في مجموع النوعين لا ان كل نوع منقسم الى ثلاثة انواع لا يحتمل
السقوط بحال كما يحتمله الاقرار بعذر الكره ونحوه من الاعذار مثل ان صار معتقل اللسان ولا يبقى اى
الايمان مع تبديل التصديق بضده سواء كان بالاكراه او بغيره والاقرار ملحق بالتصديق والزوائد الايمان
تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل وهو اى الاقرار في الاصل دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في
الضمير فانقلب اى الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والآخرة بمنزلة علة
ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله تعالى
ولو مات على ذلك كان من اهل النار عند الفقها واهل الحديث وعند المتكلمين الاقرار شرط اجراء
الاحكام وركن الايمان هو التصديق لا غير وقد عرف المسئلة في باب بيان حسن المامور به وهو اصل في
احكام الدنيا يعنى التصديق والاقرار وان كانا ركنين في مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس في باب
الربوا لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلاء للاسلام كما جعل احد وصفى علة
الربوا علة لحرمة الربوا النسيئة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى لو اكره الحربى
او الذمى على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار مع ان قيام السيف على راسه
دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه
اعلاء للاسلام وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما في الضمير والضمير
امر باطن فبنى حكم الاسلام عليه في الدنيا وجعل هو اصلا فيه وفي اعتبار مجرد الاقرار اعلاء الاسلام وتكثير
سواد المسلمين وتحميل للكافر على الايمان الحقيقى فانه لما منع عن اظهار الكفر بعد الاقرار بطريق الجبر
ربما يحمله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كان الجزية وضعت عليه ليحمله على الاسلام اذا عاين عز الاسلام
وذل الكفر والدليل على ان مجرد الاقرار يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يعرف المنافقين بالوحى كما نطق به النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا
بناء على الاقرار المجرد فعرفنا انه هو الاصل في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم تثبت بمجرد الاقرار
حتى لو اكره على الكفر فتكلم بكلمة الكفر بلسانه لا يصير مرتدا لان الاداء اى الاقرار باللسان في الردة دليل
محض على ما في الضمير من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم لا ركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد
لا غير ولهذا لو اعتقد الكفر بقلبه ولم يقر بلسانه يكفر وبانت منه امراته فيما بينه وبين ربه وكان من اهل
النار ولو جعلنا الاقرار في الردة ركنا لكان ذلك سعيا منا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل
الاقرار في الايمان ركنا سعيا في اعلاء الاسلام واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على
راسه دليلا معارضا فلم تثبت الردة قوله والاصل في فروع الايمان التى هى النوع الثانى من العبادات
الصلوة ولهذا لم تخل عنها شريعة من شرائع المرسلين وهى عماد الدين كما وصفها الله الاشارة النبوية
في قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين شرعت
شكرا لنعم البدن الذى يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان اول درجات الشكر ان يعرف النعمة
ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان المنعم ثم يظهرها بمقاله وافعاله لكون كتمانها كفرانا لها ثم اول
درجات الشكر الذى هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم
ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب من حال الى حال من القيام والقعود والانحناء

الا انها ما صارت اصلا بواسطة الكعبة كما يرى دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التى تعلقت باحد ضربى النعم وهو المال وهى دون الصلوة لان نعم البدن
اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة بواسطة القبلة التى هى جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذى له ضرب استحقاق في الصرف مرتضاوي

وما نعم باطنة من القوى النفسانية المدركة للمعانى فشرعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فاركان
الصلوة التى هى بمنزلة الصورة لها تتعلق بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما
يلحقه من المشقة قدر الراحة التى نالها بالتقلب على حسب الارادة وموافقه ما يهواه نفسه والنية والاخلاص
والحضور والخشوع التى هى روح الصلوة ومعناها تتعلق بالباطن والدليل على انها شرعت بطريق الشكر
ما روى ان النبى عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر
قال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه عليه السلام يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه الا انها اى لكنها كذا وتقريره
ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذى عظمه الله تعالى واستحقنا
تعظيمه لاضافته الى نفسه فقال ان طهرا بيتى الا انه حتى لا تتادى هذه القربة الا باستقبال القبلة
في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله تعالى اليه في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
ليعلم به ان المطلوب وجه الله تعالى ووجه الله تعالى لا جهة له فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة
قائما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة واصل الايمان فهو تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفى
الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الايمان لا من نفس الايمان قوله ثم الزكوة اى بعد
الصلوة في الرتبة الزكوة التى تعلقت باحد ضربى النعم وهو المال فان العبادات مشروعة لاظهار
شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الاخرة فكان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهى



الصلوة وشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة ليعترف بزوال المحبوب من المال المرغوب
في اقتنائه الى ما يحصل الله منه نفع وما يلحق طبيعته من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انا
نجد في بذل المال ما يجده البخلاء ولكنا نتصبر ولهذا كان الجود قرين الشجاعة وقلما يفترقان لتولدهما
من قوة القلب وقدرها ازل الله من اصناف المال واوفى من البسطة في فنونها الا ان الزكوة دون
الصلوة في الرتبة لان نعم البدن اصل ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولا ينتفع به بدونها
وينتفع بالنفس بدون المال فكان ما تعلق به النعمة التى هى اصل اعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التى هى
فرع وقوله ولان الاولى صارت قربة دليل اخر اى ولان الاولى صارت قربة بواسطة القبلة التى هى
جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه وقد يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع في الصلوة
على الدابة وهذه اى الزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذى له ضرب استحقاق في الصرف اليه
فان المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى
فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص في الاولى اكثر منه في الثانية فكان معنى العبادة فيها
اكمل لانها ثم صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وفى قوله ضرب
استحقاق في الصرف اشارة الى نفى قول الشافعى رحمه الله فان عنده للفقير حقيقة استحقاق
المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده ان ياخذ مقدار الزكوة من
المال اذا ظفر به فاشار به الى انه ليس بمستحق له حقيقة ولكن له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا
القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته ولا يقال
لما وجب الصرف اليه لفقره كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لانا نقول ما يجب لفقره يجب
رزقا له على الله تعالى لانه تعالى هو الضامن للرزق دون العبد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب
اليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكوة به عن كونها عبادة خالصة قوله ثم الصوم قربة

يعني بعد هاتين العبادتين في الرتبة الصوم فانه قربة تتعلق بالبدن كالصلوة فكان ملحقا بالصلوة
من حيث انه بدني خالص لكنه يجب على العبد بطريق الرياضة لتصير النفس الامارة بالسوء منقادة
لخدمة خالقها كاسقاء المركب الجموح بالرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا تشتمل ايضا على افعال
متفرقة على اعضاء البدن بل تتادى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين فكان دون الصلوة
لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على اركان تتادى بجميع البدن ودون الزكوة ايضا لانه لا تصير قربة
الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاولين يعني في المنزلة لا في كونها واسطة فان البيت
معظم بتعظيم الله تعالى اياه والفقير مستحق للصرف اليه لفقره ولا قبح في صفة الفقر لكن النفس تستحق
القهر لميلها الى الشهوات ومخالفة امر الله تعالى وكونها امارة بالسوء وهذه صفة قبح فتكون هذه الواسطة
دون الاوليين من هذا الوجه فكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت
هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله تعالى وعدوه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله تعالى وعدوه
الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلم افضل
الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها
دونهما في كونها واسطة لان الواسطة هناك ذات الفاعل وفي الصلوة والزكوة الواسطة غيرهما وخارجة
عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا اذ الايمان لا يوجد بدون
الذات فعلى هذا تكون هذه الواسطة دون الاوليين لكونها في حكم العدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى
رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان بمنزلة التبع
لها فكان دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليست بتبع لشئ فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه
الاول اوجه واوفق لسياق الكلام **قوله** ثم الحج عبادة هجرة اي عن الاولاد والاوطان والاقران
والاخوان وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا تتادى الا بافعال تقوم اي تختص ببقاع او تقع في بقاع
معظمة واوقات شريفة من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في
الرتبة كانها اي كان عبادة الحج وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي واشتد عليه طريق الوصول اليها في الفيافي ضعفت نفسه
وزال عنها الجموح وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان
دونه **فان قيل** الوسائل والوسائط في الحج جمادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والواسطة في
الصوم مستحقة القهر فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة **قلنا** الوسائط وان لم
تكن صالحة للاستحقاق لكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع اكثر منه في الصلوة للكعبة
اذ التوجه اليها في الصلوة ليس لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه
الوسائط فلذلك كان دون الصوم والعمرة سنة واجبة اي قربة مؤكدة فعلها رسول الله عليه السلم
وامر بها تابعة للحج كسنن الصلوة للصلوة وليست بفريضة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها
من جنس افعال الحج وما بينا من الوسيلة لا يوجب عددا من القربة ولهذا لا تتكرر فريضة الحج في العمر
فعرفنا انها ليست بفريضة ثم الجهاد يعني بعد هذه العبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان فرض في الاصل اي اصله فرض على الجميع لان اعلاء الدين
فرض على الكل لكن الواسطة هنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم من المقصود بالرد ولا

لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعدامه فصارت هذه العبادة من فروض الكفاية لان المقصود يحصل
ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كان في النفير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم
وذلك اي الكفر جناية قائمة بالكافر باشه باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله
لم يكن عبادة اصلية بخلاف الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية باشه بخلق الله
تعالى لا اختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد
من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان اذ العزيمة هي
الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على
عباده باسقاطها عنه في عامة الاوقات ورضي باداها في ازمنة قليلة تفضله وكرمه فكان الاعتكاف اخذا
بالعزيمة لانه ادامة الصلوة اما بالاشتغال بحقيقة الاداء او بالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة وكذلك
صح النذر بالاعتكاف وان لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى والتابع للشئ له
حكم الاصل ولذلك اي ولان المقصود ادامة الصلوة اختص الاعتكاف بالمساجد التي هي اماكن الصلوة
والمعدة لها قال شمس الائمة رحمه الله الاعتكاف قربة زائدة يعني على العبادات البدنية والمالية لما
فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين
وهو الصوم والمقصود بها تكثير الصلوة اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد
بالطهارة **قوله** والعبادة التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم
اذا تحملت مؤنتهم وقيل العين من قولهم اتانا فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل
انها من منت الرجل اونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل
لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وهذا
الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصائم عن
اللغو والرفث واعتبار صفة الغنى فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا يتادى
بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى
ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على
الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى
المؤنة اشار النبي عليه السلم في قوله ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني
قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة
لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في
مالهما كالنفقة ونفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فان عندهما يجب صدقة الفطر
في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداءها عن مالهما الاب او وصي الاب او الجد ان لم يكن
لهما اب ولا وصي اب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله
لا يجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس
لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما يجب بسبب راس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال
الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة
فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه تنبني الوجوب واستحسن ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما الله فقالا فيه معنى الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما بينا فباعتبار معنى الصدقة
لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه
معنى الصدقة الا انه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله والمؤنة التي فيها
معنى القربة العشر لان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هي مؤنة لان مؤنة الشيء
سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة به اي
باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض
اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيها اصلا ومعنى العبادة
تبعا حتى لا يبتدا على الكافر لان فيه معنى القربة وان كان تابعا لكن الكافر ليس باهل للقربة لوجه
واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر باعتبار معنى المؤنة لما سنبينه والخراج مؤنة لانه سبب بقاء
الارض كالعشر فيها معنى العقوبة لان سببه اي سبب شرعيته في الاصل او سبب وضعه على الارض
لا سبب وجوبه فانه هو الارض على ما هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها
عليها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج وكان سبب وضعه
الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة على ما قال عليه السلم حين راى الة الزراعة في دار قوم
ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وذلك لما في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهاهنا
عادة الكفار فكان وجوب الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة وكل واحد
من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الارض وانزالها كما بيناه مشبعا في باب بيان اسباب الشرائع
الا ان صاحب الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة
اهانة للكافرين وانزال الارض ريعها وما يحصل منها جمع نزل وهو الزيادة والفضل وذكر في الاسرار
ان الخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر في حق
المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولذلك اي ولكون
الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او
قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء اي بقاء الخراج على المسلم
حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يؤخذ منه الخراج دون العشر
لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يجب بالشك اي لم يكن اعانة على المسلم ابتداء لمعنى
المؤنة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولم يبطل به يعني لا يسقط بعد الوجوب بالشك ايضا فانه
لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك
وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر يعني لا يبتدا العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو تملك
الذمي ارضا عشرية يبقى عشرية كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فيكون الكافر
اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر للمومن قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكوة
ونفعى به رزق عبد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في
الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمن قربة في ادائها كما في النفقات ولا يوجب العشر وصرفه
الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بني تغلب وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان الكفر مانع
لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر

فاما

فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام
المالك وحاصله مذهبه ان ما صار وظيفة الارض لا تتغير بتبدل المالك وقال ابو يوسف رحمه الله يجب
تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقة بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله
ينقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن ابقاؤه من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة
التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب ان يصرف الى الفقراء وان قالا لا يصرفه الى المقاتلة فهو
اذا حق اخر لما بدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق
عشرا لان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب الحق الاخر كان الخراج به اولى من الغير تسمية كما
في ابتداء الحق عليهم بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يوجد منه مؤنة مالية بلا ثواب كنفقة
دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعالات عند الحاجة ولان استيفاءه بعد الوجوب كاستيفاء
الاجر باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة تعليل لقوله
لكلا الفريقين يعني لما كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لم يكن فائدة حكمها وهو الثواب يجب الخراج
الذي هو احد مؤنتي الارض عند ابي حنيفة رحمه الله لتعذر الحاق الاخر وعند ابي يوسف رحمه الله
يجب التضعيف الذي هو حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة لوجه لان التغيير في المصير الى التضعيف
اقل منه في المصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي التضعيف تغيير
الوصف لا غير واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اي لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم
والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او معناه ان الاسلام ينافي العقوبة
من وجه وهو انه سبب العز والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمومنين فلا يصلح سببا
للعقوبة التي هي ذل وهو ان لا ينافيها من وجه وهو انه قد شرع في حق المسلم الحدود والقصاص وهي
عقوبات محضة فيجوز ان يثبت في حقه ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة واذا كان كذلك قلنا لا يبتدا الخراج
على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني فاما الكافر فينافي القربة من كل وجه
فلا يمكن شرع العشر في حق الكافر ابتداء وبقاء وعن محمد رحمه الله روايتان في العشر الباقي على
الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق
به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه انه يوضع في بيت مال الخراج
لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع
الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة والجواب يعني لابي حنيفة رحمه الله عما ذكر ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب
عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد رحمه الله وقوله ولكن التضعيف الى اخره رد لكلام ابي يوسف رحمه الله
يعني انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم عند تعذر ايجاب
الجزية والخراج صرفا من العشر فانهم لما ابوا قبول الجزية والخراج ومالوا الى التضعيف وقد كانوا
ذوي سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا وكانوا قريبا من ارض الروم قبلوا ذلك منهم خوفا من
التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم لامكان اخذ الجزية
والخراج منهم فلا يصار الى التضعيف في حقهم مع امكان الايجاب للاصل وهو الخراج فثبت ان الصحيح ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله قوله واما الحق العام بنفسه اي الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد

واما الحق العام بسبب خمس الغنائم والمعادن فهو حق لله ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من استحق اربعة اخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات ولهذا احل الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ غير انا جعلنا النص علة للاستحقاق مرتقاوي

ومن غير ان يكون بسبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بعدها مثل الصلوة والزكوة
وسائر حقوق الله وحقوق العباد كخمس الغنائم والمعادن الغنم والغنيمة ما يأخذه المسلمون من
اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون به
الصيف والشتاء من عدن بالمكان اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض
حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوحدة لا حق لاحد فيه
على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله
لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله تعالى قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله تعالى والرسول
عليه السلام ان الحكم والامر فيهما لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول عليه السلام ينفذه فيما بين
المؤمنين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جل ذكره اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب
للغانمين منة منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبوه بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا
يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا
لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف
الى من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع ولهذا اي ولانه حق
ثابت لنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من
الغانمين والى آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف
ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر
حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفه الى الفقير لا يكون له ان يستردها
من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير يملك من الطعام مقدار ما
يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده وذلك لانها لما وجبت
على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء او لا يتم بالصرف الى نفسه
والى ولده وابويه واما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا اي ولانه ليس بحق
لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل الخمس لبني هاشم لانه اي الخمس على ما قلنا من التحقيق اي اثبتنا
انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته آلة لاداء الواجب
ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير
خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الآثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب
فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم لفضيلتهم
قوله غير انا اي لكنا جعلنا النصرة علة الاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى
وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي
القربى فعندنا سقط بوفاة الرسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة
قلوبهم من الزكوة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام الآن عند ابي الحسن الكرخي من مشايخنا
رحمهم الله سقط هذا السهم بموته عليه السلام في حق الاغنياء منهم دون الفقراء وهو مختار القاضي الامام
ابي زيد في الاسرار وعند الشيخ ابي جعفر الطحاوي رحمه الله سقط في حق الاغنياء والفقراء منهم جميعا

لا باعتبار الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فاما قرابة النبي عليه السلام فخلقة مرتقاوي

وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم الخمس على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين
وابن السبيل ويدخل من اتصف من ذوي القربى بهذه الصفات فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم
الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوي القربى وعنده يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم في
عهد رسول الله عليه السلام سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوي القربى يقسم بين بني هاشم وبني
المطلب دون غيرهم وثلاثة اسهم لمن ذكرنا ثم قال والذي يدل على ان العلة هي القرابة انه تعالى قال
ولذي القربى والمراد قرابة الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهو اسم مشتق من القرابة
فيكون ماخذ الاشتقاق علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ولانه عليه السلام
قال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس سمى حقهم من الخمس
عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية انما تثبت اذا جمعتهما علة واحدة لان العوض خلف عن المعوض
فيثبت بما يثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة علة لاستحقاق خمس
الخمس الذي هو عوض ايضا يوضحه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق الكرامة وانما تحصل الكرامة
اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خبيث واعطوا من مال طيب فاما الحرمان من غير ان يخلف شيء آخر
يكون اهانة لا كرامة وما ذكرتم يؤدي اليه لان الحرمان ثابت من غير خلف على اصلكم والدليل لنا على ان
النصرة علة الاستحقاق من النص ما روي ان النبي عليه السلام قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر
بين بني هاشم بن عبد مناف وبني المطلب بن عبد مناف فجاءه عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو من
بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك
اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فهذا
سؤال عن تخصيص بني المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد شمس كانوا اقرب
اليه من بني المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لاب وام والمطلب كان اخا هاشم لابيه
دون امه ثم اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم بني المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل
عليهما فلذا سألاه فبين النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والانضمام اليه صحبة لا بالقرابة والصحبة
منقطعة بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق ولا يقال الكتاب يقتضي الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز
ابطال ما ثبت به بخبر الواحد لانا لا نسلم انه من الآحاد بل هو خبر مشهور عمل به الامة فان سهم ذوي القربى
عند من قال ببقائه بعد وفاة الرسول عليه السلام مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء
على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب ثم اما ان يقال ثبت ان النصرة علة بهذا الخبر فيضم الى
القرابة الثابتة علة بالكتاب وصارتا علة واحدة ويضاف الحكم الى آخرهما وجودا كما هو طريق بعض
مشايخنا او يقال لفظ القربى مطلق فيتقيد بالنصرة كتقييد الايام في كفارة اليمين بالتتابع
او هو مجمل فيلتحق الخبر بيانا به كما مر بيانه في الباب الاول من البيان ومن المعقول ما اشار اليه
في الكتاب وهو ان سهم ذوي القربى ثبت لهم بطريق الكرامة فتعليق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه
السلام على الوصف الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصرة فعل هو طاعة
في الاصل والقرابة امر ثابت خلقة لا صنع لهم فيها وتعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة
واعتبارا بالاربعة الاخماس فانها لم يستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجرا ويملكها من دخل غازيا

ولتكون لها صيانة لها عن اعراض الدنيا اصلا

وان لم يقاتل لانه دخل في قصد النصرة وانها تحصل بالاجتماع في قصد القتال فثبت ان ما ذكرنا تعليله
بوصف ظهر اثره في الشرع ولا يقال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء و
الولدان كما في الاربعة الاخماس لانهم ليسوا من اهل النصرة لانا نقول المراد من النصرة نصرة
الاجتماع اليد في الشعب والوادي لا نصرة القتال وذلك يكون من النساء والولدان واليها اشير في قوله
عليه السلم انهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا الاسلام وقصته ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي عليه السلم
سوءا قام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب عنه فتضافرت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني المطلب
وكتبوا صحيفة تعاقدوا فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم
ولا يخالطوهم حتى يسلموا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما راى
ابو طالب ذلك دخل شعبه الذي كان له باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ابي لهب فانه دخل
في عقد قريش فتحصنوا بالشعب وبقوا فيه ثلاث سنين مقطوعا عنهم الميرة والنفقة حتى ضاقت
بهم الحال وجعل صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله تعالى الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل
ما كان من ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي عليه السلم فذكره
لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش
ثم قال ابو طالب يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا مرحبا بك فقل ما
تحب عندنا ما يسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم
الارضة فلحست كل ما كان فيها من ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان من ذكر الله تعالى فان كان صادقا
نزعتم عن سوء رايكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فقتلتموه او استبقيتموه فقالوا قد انصفتنا
ثم تمالأت جماعة من قريش في نقض شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت اذا هي كما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فعند ذلك سقط في ايديهم وعلموا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت الصحيفة وخرج
الناس من الشعب وامن بعضهم بعضا وفي رواية انهم لما جهدوا جهدا شديدا رق لهم نفر من قريش
منهم مطعم بن عدي واظهروا الكراهة بما نالهم من الضر والبؤس فاجتمعوا على نقض تلك الصحيفة
القاطعة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة فوجد الارضة قد اكلتها الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها
فرج الله تعالى عن بني هاشم وبني المطلب فخرجوا من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلم انهم لن يزالوا
معي في الجاهلية والاسلام فان قيل فاذا هذه النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها
وجدت في الجاهلية والكفر مناف لجميع الطاعات فلا تصلح سببا للكرامة قلنا يجوز ان يكون
هذا الفعل منهم مخصوصا بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لتعلقه بالنبي عليه السلم لما روي
ان عليا رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل نفعت عمك ابا طالب فقال عليه السلم
كان في طمطام من النار فاخرجته الى ضحضاح منها ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي
عليه السلم ونصرته له ولم يبطل بسبب الكفر وكذلك روي ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة
الاثنين بعتقه ثويبة استبشارا بمولد النبي عليه السلم وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه
الافعال مع الكفر سببا للتخفيف في الاخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا
بعد الاسلام كان اولى قوله ولتكون عطف على الدليل الاول اي جعلنا النصرة علة للاستحقاق
دون القرابة لكذا ولتكون جعلنا النصرة علة صيانة لقرابة الرسول عليه السلم عن اعراض الدنيا اصلا

لان

ولم يجز ان يكون النصرة وصفا تتم بها القرابة علة لما بينا ان الترجيح لما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها تخالف جنس القرابة فلم تصلح وصفا لها

لان درجة قرابته اعلى من ان يجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا ولهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة
ولم تصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول صلى الله عليه وسلم عنه فثبت ان
جعل النصرة علة اولى قوله ولم يجز ان يكون النصرة وصفا تتم به القرابة علة يحتمل ان يكون
جوابا عما قال الخصم انا لا اهدر وصف النصرة ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصرة
وصفا يتم بها القرابة علة وتترجح بها على القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصرة كالعدالة في الشهادة
والنماء في النصاب والتاثير في الوصف الملائم فان بهذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة وتترجح
على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لوجود هذا
الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصرة وصفا
متمما للقرابة علة ومرجحا لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها تصلح
علة للاستحقاق كما في الاربعة الاخماس فلا تصلح وصفا مرجحا للقرابة ولانها اي ولان النصرة
تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس الطاعات
في الاصل واثرهما مختلف ايضا فان القرابة سبب لايجاب الصلة في حال الفقر دون الغنى والنصرة
سبب لايجاب الصلة في حال الغنى واذا كان كذلك لم تصلح النصرة وصفا للقرابة لترجح القرابة به
كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا تصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا لقرابة العمومة
للاختلاف بخلاف اخوين لاب احدهما اخ لام حيث تصلح الاخوة لام وصفا مرجحا للاخوة لاب
لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه ثم انا ان سلمنا ان النصرة تصلح مرجحة للقرابة فانما تصلح في حيوة
الرسول عليه السلم لا بعد وفاته لفوات هذا الوصف بعد وفاته وكانت القرابة بعد وفاة الرسول
عليه السلم بمنزلة نصاب لم يبق نماؤه وبمنزلة شاهد لم تبق عدالته فساوت قرابة بني نوفل وبني عبد
شمس فان قيل اذا لم يمكن ان يجعل النصرة وصفا للقرابة يجعل كل واحدة منهما علة على حدة
فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلتين قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح
علة بالاجماع فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقان شيئا واذا لم تصلح القرابة علة ولم تصلح
النصرة وصفا لها كانت العلة هي النصرة لا غير كما بينا ويحتمل ان يكون ردا لما ذهب اليه بعض
مشايخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقربى وحققها للقرابة وبين رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة وصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون
احدهما تابعا للاخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في حق بني نوفل وبني عبد شمس في حيوته لم يثبت
الاستحقاق فبنو هاشم وبنو المطلب بعد وفاته عليه السلم بمنزلة بني نوفل وبني عبد شمس
في حيوته فقال لما صلحت النصرة علة بنفسها لما بينا لا تصلح قرينة للقرابة متممة لكونها علة
لما سبق ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح علة للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزء
العلة كان اولى لان في جعله جزء العلة ابطال كونه علة وليس في الترجيح ذلك والوجه الاول
اظهر لان قوله ولانها تخالف جنس القرابة فلم تصلح وصفا لا يلائم هذا الوجه واما تمسك الخصم بخبر
التعويض فضعيف لان حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى
جبره بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان يستحقه من

وعلى هذا اساس ايحاتما على ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد وحكما لا بالاخذ مقصودا ويبتنى عليه مسائل لا تحصى مرتكوك

يستحق الصدقة لولا قرابة الرسول عليه السلم وهم الفقراء دون الاغنياء ولكان ينبغى ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم فعرفنا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة وانما اراد تطييب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم مالا اخر طيب منه الا انه عليه السلام سماه تعويضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر اخر كما سمى بيع الحر بيعا بحكم الصورة على ان عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الاغنياء وبعضهم يقولون ان حمل التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم ونحن نجوز صرف بعض الخمس اليهم وانما ننكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك للخصم في حديث التعويض وقد ذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة رضى الله عنهم فان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله عنهم قسموا الخمس على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل ولا معدل عن اجماع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم **قوله** وعلى هذا مسائل اصحابنا اى على ان الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لا بتنائها على الجهاد الذى هو خالص حقه بنيت مسائل اصحابنا رحمهم الله في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما يعنى بنى على ما ذكرنا ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما وذلك بالاحراز بدار الاسلام وبنى على ان الغنيمة تملك كذا مسائل اصحابنا رحمهم الله فكانت المسائل مبنية على الاصل الاول بواسطة الاصل الثانى وحاصله ان الملك في الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعى رحمه الله يتم بنفس الاحراز اذا استقرت الهزيمة ومما يبتنى عليه ان قسمة الغنائم في دار الحرب لا يجوز عندنا خلافا له وان واحدا من الغانمين لو مات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركوهم في الغنائم خلافا له وان الامام اذا نفل جارية لم يحل للمنفل له ان يطأها ما لم يحرزها بدار الاسلام عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد والشافعى رحمهم الله وهو معنى قوله ويبتنى عليه مسائل لا تحصى اى كثيرة هو يقول الاستيلاء سبب الملك في المال المباح بلا خلاف والعصمة مفقودة في اموالهم وقد سقطنا الشرع على تملك ما في ايديهم فكانت على الاباحة وقد تم الاستيلاء بكون المحل في يد المسلمين حسا وعيانا وكونهم في دارهم لا يمنع كون الشىء في يد المستولى المتصرف فيه حسا وحقيقة والذى يدل عليه انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومتى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء وانا نقول ملك الغنائم ليس من جنس ملك المباحات فانا اجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق فلابد من التصرف عن سببه فنقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لتملك مال لانه يتردد حينئذ بين ان يكون قربة واقعة لله تعالى وبين ان يكون سببا لتملك المال كالبيع فيتحقق في الفعل معنى الشركة وذلك لا يجوز فيجب تجريد الفعل لله تعالى ليكون مشروعا لقهر الكفار واعلاء الدين واخذ الاموال والانتزاع من ايديهم واقع لله تعالى على سبيل القهر لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اخماس الغنيمة جزاء معجلا للمجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لا باعتبار الاستيلاء على ما قال تعالى فاتاهم الله ثواب الدنيا والمراد به المغانم وفعل الجهاد لا يتم

وجدهم

الاخذ

صح

واما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والآداب واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود واما القاصر فتسميتها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل والكفارات ... مرتكوك

الا بقهر جميع اهل الدار لانهم انتصبوا للذب عن بعضهم فصاروا كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من اتصال القهر بالكل باقصى ما يتصور ومعنى القهر لا يتحقق الا اذا لزم بحيث عجزوا عن دفعه ومقاومته ثم اخذ المال وان وقع منا على سبيل المغالبة لكن ما داموا يقدرون على الانتقام فما لم يلزم ذلك فلا يتحقق معنى القهر ومتى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزمهم القهر في حق الكل فتم الجهاد باقصى ما يمكن فيستحق جزاء عليه فهذا بيان بناء هذا الاصل وبيان ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم فتبين بهذا ان الملك في الغنائم يثبت على سبيل الجزاء على الجهاد وان الاستيلاء على المال واقع على لله تعالى فعرف به التمشية في المسائل وعرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه وقوله انا حكمنا بزوال ملكهم قلنا نحن انما نثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشىء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق فلا ملك لهم لانهم ارقاء وبمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصلنا كذا ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله في اشارات الاسرار **قوله** واما الزوائد وهى القسم الثالث من اقسام العبادات فنوافل العبادات كلها وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة واما العقوبات الكاملة اى المحضة التامة في كونها عقوبة فمثل الحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه اذا تبعه واما القاصرة اى العقوبات القاصرة فتسميتها اجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فالمقصود معنى العقوبة سميت اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وقد بينا ان المراد بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد ومثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف اى هى مثل حرمان الارث ولو قيل واما القاصر فتسميها اجزية مثل حرمان الارث لكان احسن واوفق لما تقدم واكثر مطابقة للمقصود ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود علة الاستحقاق وهى القرابة ظاهر فانه عدم لحق القاتل بجنايته وفي العدم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدى يجب لمن وقع التعدى عليه لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب حقا لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا تتصل ببدنه الم ظاهر ببدنه بخلاف الحدود وكذا لا يتحقق نقصان في ماله بل يمتنع به ثبوت ملك له في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولذلك اى ولكون الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا وقال الشافعى رحمه الله يحرم لانه حكم متعلق بالقتل لقوله عليه السلم لا ميراث لقاتل والصبى مثل البالغ في الاحكام المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه ثبت في حق الخاطئ والخطأ ينفى العقوبة كالصبى واذا كان كذلك امكن اثباته على الصبى وان عقل معنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع ولئن سلمنا لزوم معنى العقوبة فالصبى لا تنافى العقوبة المالية كالخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص ونحن نقول الحرمان عقوبة ثبت جزاء على ارتكاب القتل المحظور في نفسه

وجه

الاكثر سوا كان الاقسام العقوبة على الكامل الاول ...

لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف النائم الخاطي لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل وحافر البير وواضع الحجر والقاعد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص
مركلاوى

فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا وذلك لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا
يستدعي حظرا لا محالة والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا
بالتقصير اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذا كان بالغا عاقلا لانه مخاطب اذ الخطاء جايز
المواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت منه والعزم كما اخبر الله تعالى
في قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا غير انه تعالى دفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه
ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم فعلق به الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر من الحرمان
كما تعلقت به الكفارة للتقصير في التثبت ~~لما تعلقت به الكفارة~~ ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص
لعذر الخطا فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا لقصور الاهلية فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص
فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه
لا يعاقب على الردة لان الحرمان ليس جزاء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث
ابيه الكافر وهو تبديل مامور به ولو كان جزاء لم يثبت بالحلال فعرفنا ان الحرمان بسبب اخر تحت
اختلاف الدينين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كما انقطاعها بالرق كذا في الاسرار وذهب جماعة
من اهل المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطي الا في الدية وكذا نقل عن علي رضي
الله عنه وعند عثمان البتي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث شرع عقوبة على قصد استعجال
الميراث قبل اوانه وذلك لا يتحقق من المخطي فانه قصد الصيد لا قتل مورثه كما لا يتحقق من الصبي
والمجنون الا انا لم نورثه من الدية لانها تجب عليه وتتحمل عنه العاقلة فلو ورثناه منها لكنا اوجبنا
الدية عليه له وهو فاسد لكن الجواب ما ذكرنا انه جزاء القتل المحظور والقتل من الخاطي مع ان الخطا
عذر شرعا محظور ولهذا تعلق به الكفارة وهي ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطا عذرا ان يواخذ
بالكفارة جاز ان يواخذ بحرمان الميراث وقد تايد ما ذكرنا باثار الصحابة رضي الله عنهم فانه روي ان
رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطا فقتلها فغرمه علي رضي الله عنه الدية ونفاه من الميراث وقال
للقاتل انما حظك من ميراثها الحجر وروي ان رجلا قتل اخاه خطا فسئل ابن عباس رضي الله عنهما
عن ذلك فلم يجعل له ميراثا وروي ان عرفجة المدلجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجليه فنزف فصرع ومات
فغرمه عمر رضي الله عنه الدية مغلظة ونفاه عن ميراثه وجعل ميراثه لامه واخيه ولم ينقل عن احد
منهم خلاف ذلك فحل محل الاجماع **قوله** وحافر البير يعني اذا حصل القتل بمباشرة الشرط او بطريق
التسبيب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات به
مورثه او اخرج ظلة او جناحا فسقط على مورثه فقتله او قاد دابة او ساقها فوطئت مورثه فمات
او شهد على مورثه بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطا ولهذا وجب فيه الدية وهي متعلقة بالقتل بغير حق وقلنا الحرمان
ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة رتب الحكم
على القتل وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او تسبيب اليه فلا يستقيم اثبات ما شرع عقوبة
في القتل فيما دونه بالقياس فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما هي بدل المحل وتلف المحل بالمباشرة
والتسبيب على نمط واحد فلا يمتنع وجوبها بالتسبيب اما فعل المسبب فليس كفعل المباشر فلا يجازى
بما يجازى به المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم ثم قيل حد المباشر

والحقوق الدائرة بين الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم تجب مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك دائرة
الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان الفعل غير متردد بين الحظر والاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الذي قلنا ولا على
الصبي لانها اجزية و الشافعي جعلها ضمان المتلف
مركاوى

ان يتصل فعل الانسان بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه او ضربه فمات وحد التسبيب ان يتصل
اثر فعله بغيره لا حقيقته فعله فيتلف به كما في حافر البير فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه
تلف به لا حقيقته فان حقيقته اتصلت بالمكان لا بالواقع فلا يجب اي جزاء المباشرة وهو الحرمان على
صاحب الشرط كحافر البير ولا على صاحب السبب ايضا كالباقين الا ان الشيخ رحمه الله لم يذكر صاحب
السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط لتساويهما في الحكم **قوله** والحقوق الدائرة يعني بين
العبادة والعقوبة هي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء يعني انها تتادى بما هو عبادة كالصوم
والاعتاق والصدقة فكان في ادائها معنى العبادة ويجوز ان يكون معناه ان اداءها يجب بطريق
العبادة فانها تجب بطريق الفتوى ويومر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا
كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى
الائمة ويستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض العبادة وفيها
معنى العقوبة فانها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها
ستارات للذنوب ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها
معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء
على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها اي في الكفارات غالبة عندنا بدليل انها
تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة
اصابته او الى حلق الراس لاذى به من راسه جاز له الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو
كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت
مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل
عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في
الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه
امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المومن غير مشروع
ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ويجوز ان يكون جهة العقوبة فيها راجحة
عند الشافعي رحمه الله حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله عندنا وهي مع
ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل يعني جهة العقوبة مع كونها مغلوبة
فيها معتبرة غير مهدرة ايضا حتى راعينا فيه اي في ايجابها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه
من كونه دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل بصفة الخطا فلم توجب
الكفارة على قاتل العمد وعلى صاحب الغموس لخلو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لما فيه عبادة
وقلنا لا تجب يعني كفارة القتل على المسبب الذي قلنا وهو حافر البير وواضع الحجر ومن لحقنا بهما
ولا على الصبي لانها من الاجزية فيقتضي مباشرة فعل فيه معنى الحظر والفعل لم يوجد من المسبب
اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب وهو معدوم في حق الصبي والشافعي
رحمه الله جعلها اي كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فاكد وجوب الكفارة على وجوب الدية او
القصاص وذلك لان في المحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيجبر حق الله
تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير

المسبب

ود لك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها في العدم الجبر على الكافر ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى تسقط بالشبهة على ما مر في الحدود ولهذا تسقط باعتراض الحيض والمرض من كتاب الكشف ان قيل ما في كفارة الفطر العقوبة اولى تقصد

رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل يجب قيمة لمالكه جبرا لحقه وقيمة اخرى لحرمة الحرم واذا كان كذلك لا يعترف الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبب او المباشرة ويجب على الصبي والمجنون كالدية ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع يفوت بمباشرة فعل تضاده فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك الحق الفائت كما ان وجوب سجدتي السهو ضمان لنقصان يمكن في حقه في الصلوة وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تفويت حق الله تعالى ما اوجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يمكن في حقوقه من حيث انه يستدعي جبرا لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يقع الحاجة الى جبره لكن تفويت حقه يوجب ضمانا هو جزاء فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في صيد الحرم وكذلك الكفارات اي مثل كفارة القتل سائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا اي ولرجحان معنى العبادة فيها لم يجب شيء منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يصح ظهار الذمي عندنا لانه لما لم يكن من اهل الكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لوجه ظهارا وهو خلاف مشروع الظهار قوله ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعني جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومن باثرها صالحة للزجر فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفعا للمشقة ثم تامل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجه لو امتنع عن ادائها يرهن بالبلاد الا ان تفضل عليه بالعفو لا شك انه ينزجر عنه اشد الانزجار فكانت باثرها صالحة ان يكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة يحتاج تفويتها الى الزاجر لان تفويتها يحقق على وجه ليس في وسع المفوت استدراكه وصرم دعوة الطبيعة الى الجناية عليها بالافطار اقر لا يخفى على احد فيحتاج في صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر فعرفنا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ماحية لجريمة فكانت بوجوبها مكفرة للذنب ماحية له وبوجوبها والخوف عن لزومها زاجرة وقد ترجح معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كانت بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا يختلف بين محل ومحل بل يجب في موضع يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كالعود في باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الانزجار عنه وهو الخطاء في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فعرفنا ان في سائر المواضع معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود

وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر وتسقط بشبهة القضاء من كتاب الكشف

ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع يدل عليه ما ذكرنا ايضاحا ان عند عدم الحاجة الى الزاجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كما في ابتلاع الحصاة او النواة والافطار في غير الشهر فان المأثم وان اختل ليس بمعدوم وما شرع ماحيا لنوع اثم يبقى مشروعا لمحو ما دونه وان قل في نفسه كالحانث فيما يجب عليه الحنث وكذا جانب الزاجر اهم من جانب التكفير فان التكفير يحصل بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزاجر امس لانه يمنع من تفويت ما لا استدراك له البتة فاما الكفارة فيكفر ما لو لم يكن هي لكفر بالتوبة والندم او يعفو الله تعالى عنه بفضله او بشفاعة الاخيار من عباده فثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود المعظم دون معنى العبادة والتكفير فتبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ رحمه الله فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت عبادة من حيث الاداء حتى سقط بعد هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لا نسلم ان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له يلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقطت ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة يثبت شبهة الاباحة فيوجب السقوط كما لو زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفنا انها لا تسقط بالشبهة قلنا قد اقمنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبينا انها تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع وما ذكر ان الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديد لان المعتبر من الشبهة التي تورث شبهة جهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكا له لا يصير ذلك شبهة يؤثر في سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطء الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الجناية منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله وقلنا تسقط اي هذه الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم امرأته الصائمة في نهار رمضان عمدا حتى لزمتهما الكفارة فحاضت المرأة ومرض الرجل مرضا يبيح الافطار في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة لا يسقط لان السبب الموجب للكفارة وهو الجناية الكاملة على الصوم قد تم ووجبت الكفارة دينا ويوجد العذر بعد الفطر لا يحتمل معنى الجناية فيبقى حكم الجناية على ما كان كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد في اخره لانه مما لا يتجزأ في الصوم والكفارة لا تجب الا بالافطار في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم مانافي الصوم

ولا الحكم كان الفطر في ما لم يجي الى الزجر على انما يوجب زاجرا مخصوصة قصدا والشرع ما جعله للمانع كما لكفارات الحنث ثم جعلها ماحية

تم

وظاهر السنة ... هلال رمضان وحل لشبهة في الرؤية ... مر ...

او ما ثابتة صفة الاستحقاق منه فيمكن شبهة منافاة الاستحقاق في اوله بخلاف ما اذا سافر في اخر
النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يمكن بالسفر في اخر
النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة تجب حقا لله تعالى فلا تسقط بفعل العبد باختياره
بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع له فيهما واذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما
الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
لانه لا صنع له فيه وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق ولا يسقط
بالسفر الحادث اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يحل له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق
فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يلزمه لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا تصير شبهة
في اسقاط الكفارة كالخروج الى ما دون السفر وانا نقول السفر في نفسه مبيح للافطار بالنص الا انا
تركنا العمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم فانه مما يتجزأ فيوجد
فكان العمل بما يوجبه اولى من العمل بما يسقط احتياطا فبقي السفر المبيح في نفسه مؤثرا في ايراث الشبهة
فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة واحترز بقوله
اذا اعترض الفطر على السفر عما اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة كما بينا **قوله** ويسقط بشبهة القضاء
الى اخره اذا راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده
او لفسقه وجب عليه ان يصوم الا على قول الحسن بن حي وعثمان البتي على ظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم
تصومون وهذا ليس يوم صوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته وانه قد راى الهلال حقيقة فيلزمه الصوم ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه
وبين ربه فلا يؤثر الحكم فيه وقد كان لزمه الصوم قبل ان يرد شهادته فكذلك بعده وان افطر لم تلزمه الكفارة
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا افطر بالجماع وان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد
اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطريق في المسئلة على ما بين اصح قول الشافعي رحمه الله بان
العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعا لوجود دليله وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق العيان
ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما بالترك فيكامل بالافطار فيه معنى الجناية ولم يصر جهل غيره بكونه من رمضان
شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله ولا يؤثر في يقينه الا ترى ان جماعة لو شربوا الخمر على ما نع وعلم
به البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت امراة الى
رجل على انها امراته فوطئها وهو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصر جهل غيره في حقه
شبهة فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا
يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات لما بينا والدليل على تحقق الشبهة شيئان اشار اليهما الشيخ
في الكتاب احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او الغلط فان
تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك اي اورث شبهة في رؤيته لان ذلك
قضاء بانه كاذب او غالط وان هذا اليوم من شعبان ولو كان حكم هذا حقا ظاهرا وباطنا لكان يباح
له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا يورث شبهة اباحة فيسقط به الكفارة **فان قيل** لا نسلم ان القضاء موجود
لان هذا من باب العبادات وهو مما يفتى فيه ولا يقضى به ولو افتاه مفت ان هذا اليوم من شعبان
لم يصر فتواه شبهة في سقوط الكفارة عنه كذا هذا والدليل عليه ان القاضي لا يقضي بشيء بل يمتنع من قبول الشهادة

ومن

ومن القضاء بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء ولئن سلمنا انه قضاء
فلا نسلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان قضاءه باطل كما اذا رجع
واحد من شهود الزنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء القاضي بكون الرجل زانيا قائم
ولم يصر شبهة في درء الحد لانه في زعمه ان قضاءه باطل **قلنا** هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند
القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد وحده او جاء من بعض القرى وهو عدل
يلزمه ان يقضي بشهادته ويصير اليوم من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم
الكفارة بالافطار وتحل آجال الديون وينزل الطلاق والعتاق المعلقان بمجيء رمضان فان اتهمه
يرد شهادته ويبقى اليوم من شعبان فثبت انه مما يدخل تحت القضاء وقوله الامتناع من القضاء لا
يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي من قبول الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد
الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها لما ردت
مرة كان ذلك قضاء ببطلانها كذا ههنا وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه عند زعمه فيقول ايضا لان القضاء
حجة من حجج الشرع لان القاضي نائب الشرع فيما يقضي ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة سائر
الحجج فيصلح شبهة وان لم يكن معمولا به وزعمه انه خطأ لا يخرجه من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا
بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقتله
حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر اوجب الشرع
العمل به فاوجب الشبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ بيقين فاما في مسئلة الرجوع فلم يجعل
القضاء شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت
والقضاء مبني عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فسخ البيع ثم زنى بها
يحد ولا يصير البيع السابق شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل وههنا لم ينفسخ القضاء لان دليله
وهو التفرد بالرؤية قائم فيصلح شبهة الا ترى ان في مسئلة الرجوع لو قذفه رجل اخر لا يحد لان الراجع
لا يصدق على غيره فيكون القضاء باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يحد فعلى
هذا الطريق لو افطر قبل الرفع الى القاضي يجب الكفارة وذكر في طريقه الصدر قطب الدين رحمه الله
ولو لم يشهد عند القاضي فافطر ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان
يعلم انه لا يقبل شهادته لا يلزمه الكفارة والثاني ظاهر السنة وهي قوله عليه السلام صومكم يوم
تصومون وفطركم يوم تفطرون اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره يقتضي
ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة ولكن عارضه قوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وانه قد راى الهلال فيقتضي ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر فاوجبنا عليه الصوم
احتياطا وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها مما يحتال لدرئه كما بقي قوله عليه السلام
انت ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطئه جارية ابنه وسرقته ماله وان كان المعمول
قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين وانما صار ذلك الحديث شبهة في سقوط
الحد عن الاب اذا زنى بابنته لان النفس حر وليست بمحل للملك فلم تكن الاضافة للتمليك لعدم قبول
المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا توجب شبهة الاباحة واما عدم وجوب القصاص على الاب
اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان

الان يحرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتلافه واعدامه الا يرى انه لو قتل الاب ابنا ووجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط لما قلنا ولم يصر هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا بقوله عليه السلم صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك ولكن وجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة احتياطا ايضا لان هذه الكفارة يحتاط في درئها واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فلم يصر شبهة مسقطة للقصاص عمن قتل مشركا ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية واستحكمت فلم يبق اصلا وههنا بخلافه ولان المشرك صار مجازا للمحارب كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظ متى صار مجازا لم يبق حقيقة اصلا ولا اورث شبهة في محل الحقيقة لانه انتقل عن محله بنفس حيث صار مجازا ولو بقي في محله لما انقلب مجازا وهذا الطريق يوجب التسوية بين ما اذا افطر بعد القضاء وقبله

فان قيل قوله عليه السلم صومكم يوم تصومون متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه والدليل عليه انه روي بنصب الميم من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت فاذا كان الخبر بيانا لوجود الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الآخر فلا يصلح شبهة **قلنا** حمله عليه يؤدي الى الغاء كلام صاحب الشرع واخلائه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعاقل ان يقول ذهابك عن البلد يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل البناء فان جميع اسماء الاجناس في صحة اضافته الى الافعال واتساع اضافته غيره الى الافعال غير انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاختيار الجمهور من اهل النحو ان يبنى على الفتح ويخرج عن كونه معربا لاتحاده بما ليس بمعرب في نفسه اذ يبنى المضاف والمضاف اليه نوع اتحاد وان اضيف الى المستقبل فالمتكلم بالخيار ان شاء اعربه لكون ما اضيف اليه معربا في نفسه وان شاء بناه لاتحاده بالفعل ولان الاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا ما كثرت المشابهة فلان يبنى عند اتحاده به اولى هذا التخيير ظاهر للمتكلم وان كانت العرب تؤثر الاعراب لدى الاضافة الى المستقبل على البناء وتؤثر البناء على الاعراب لدى الاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب ولكن البناء في الاول جائز بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي ففيما نحن فيه ان كانت الرواية بالنصب فوردت على طريق البناء لا لان الميم انتصبت لكون اليوم ظرفا يحقق ما ذكرنا ان الاجماع منعقد على ان صوم هذا اليوم مختلف فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يضلل ولو كان الحديث بيانا لوجود الصوم لا لوقت الوجوب لبقي الصوم بقضيه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرضا ولضلل جاحده ولما لم يضلل دل على ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته وهذا ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبنى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمر هو خبر المبتدا والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا وقوله لشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء يعني لما قضى القاضي برد شهادته اوجب

قدم

على الفتح م

ولي

ذلك شبهة في رؤيته ومن احتمال انه اخطأ في الرؤية ومن في الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه راى الهلال حقيقة وتيقن في حقه ان هذا اليوم من رمضان فطعن القاضي في رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتي الخمر والزفاف مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء شبهة فقال بالقضاء يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرئي وعدم رؤية سائر الناس يوجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخييل اصلا وقد وقعت هذه الحادثة في زمن عمر رضي الله عنه وظهر من بعد انه كان تخيلا من الذي زعم انه راى ولهذا اذا شك بتشكك والانسان لا يتشكك لما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضي شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فتؤثر فيما تسقط بالشبهات بخلاف مسئلتي الخمر والزفاف لان العلم بهما غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف البعض الخمر ولا يعرفها البعض لعدم التجربة وان تعرف الرجل امراته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير في علمه فاما ههنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة وقوله خلافا للشافعي يتصل بقوله فلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا اي العقوبة فيها راجحة حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافعي رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان ما تلف من حق الله تعالى بجنايته الا انا لكنا اثبتنا ما قلنا من ترجح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول فان النبي عليه السلم في قوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط بعذر الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط في الافطار لايجاب الكفارة كما في القتل لايجاب القود فانها ملحقة بالعقوبات وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخاطئ في قوله ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن فيصح الاستدلال به فاما لو اراد الخاطئ الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضمضة او المضغ للصبي من غير قصد فلا يخلو الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطا الا يرى ان صومه لو فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم الفساد لا للخطا لا يتم الالزام بهذا الاستدلال على الخصم الا على الوجه الاول وكذا المعقول يدل عليه فانا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى يدعو الطباع الى الجناية عليه وقد ظهر في الشرع اثر صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية متقدمة مع وجود ما ينافيها عليها واشرفها بالاعدام وجعل الركن المعدوم موجودا في حق النائم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه ويبقى هو مضمونا به عن الابطال والكفارة تصلح زاجرا فعرفنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة وكان ينبغي ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود ولكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية اذ الجناية عليه بالافطار لا تتصور

الى م

مريكوي

١٨٧

ما وجبناه بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحد فانه لا يراد به السلطان عبادة ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر مرتكوى

بعد الهام صار اى صار التعدى عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذى هو عقوبة محضة فاوجبناه اى الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مامور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا زنى في نهار رمضان او شرب الخمر عمدا حيث يجب الكفارة لان القصور في الجناية من الوجه الذى ذكرنا موجود فيكون ايجاب الكفارة التى هى عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه الذى تقدم بيانه في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك وذكر ابو المعين رحمه الله في طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل المعصية سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى الجنة يصيران من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال لانها جعلت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا **ولا يقال** لو جوزنا هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهى العبادة ومن المحال ان يكون الشئ موجبا لبطلان نفسه **لانا نقول** لا استحالة في كون الشئ بواسطة حكمه موجبا عدم نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعقبه وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتران ما يوجب عدمه بحال وجوده يؤدى الى المناقضة وحكم المعصية ههنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذى به يحصل المحو يتعلق بالوجود لا بالوجوب وهو متعقب عن المعصية لا محالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن في هذا استحالة الا ترى انه يجوز ان يكون الحدود احكاما للمعاصى وان كانت هى كفارات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذا فيما نحن فيه **قوله** ولهذا اى ولوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا تتداخل الكفارات في الفطر حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير ان يكفر لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوى عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ وروى في الكيسانيات عن محمد رحمه الله ان عليه كفارتين وعند الشافعى رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظاهر مرارا وقيل انما قلنا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هى عبادة فلا يمكن الحاقها بما تمحض عقوبة ونحن نقول لما اختصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجبت لا على الوجه الذى شرعت فانها شرعت زاجرة وقد حصل الزجر بالمرة الاولى وكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوما او فيه شبهة العدم فلا وجه لايجابها في المرة الثانية كما في الحدود ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر تلزمه الاخرى لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحدود سواء فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم ينعقد سببا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة ومن اصحابنا من قال ان الشرع قدر الزاجر في كل باب فالجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزواجر يؤدى الى جعل الزاجر زيادة على القدر

وحقوق العباد اكثر لا يحصى والمشتمل عليهما وحق الله غالب حد القذف مرتكوى

الذى قدره الشرع به وذلك لا يجوز ولهذا لم يتكرر الاستيفاء في الحدود فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال ينعقد الجنايات عللا في انفسها والزاجر المستوفى يكون حكما لكل علة كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المبيع المقدر بجنسه نسيئة فانها يكون باسمه بالجنس والقدر وكل واحد منهما علة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاورة عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة اليه اشار ابو المعين رحمه الله وحقوق العباد اى الحقوق الخالصة اكثر من ان تحصى كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها **قوله** والمشتمل عليهما اى على حق الله تعالى وعلى حق العباد وحق الله تعالى غالب حد القذف حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا كما ستقف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف رحمهما الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل ورايت في التهذيب انه ان قذف شخصا مرارا بزنا واحد لا يجب الا حد واحد وان قذفه بزنيات مختلفة ففي قول يتعدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يتداخل فيه التداخل وفي قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لانها حدود من جنس واحد لمستحق واحد كحدود الزنا يتداخل ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انتم زناة او زنيتم ففي القديم لا يجب للكل الا حد واحد اعتبارا لاتحاد اللفظ وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه ادخل على كل واحد معرة فصار كما لو قذفهم بكلمات احتج الشافعى رحمه الله لاثبات هذا الاصل بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام ايعجز احدكم ان يكون مثل ابى ضمضم اذا اصبح يقول اللهم انى تصدقت بعرضى على عبادك والمدح انما يستحق على التصدق بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سبب الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى بان له عليه حد القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستامن بالاتفاق وانما يواخذ المستامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الحقد لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحدّه وهو حز الرقبة ولا يجرى فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب وبالحكم اما **السبب** فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعقيبه اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى لو كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يكون

يخلص في ...

الحق على اظهاره يوجد حرام بحث الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف ولله
تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذا الطريق فالوجه الاول
اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى وللعبد فقلنا معظم الحق فيه لله
تعالى بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق
حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد ارجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما
الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا تسقط حرمة الزنا بالمرأة
التي هي حق الله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذي تسقط به حرمة
دمه وحيوته وكذا تنصفه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب للعباد لا تتنصف بالرق
كاتلاف المال وانما تتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف وهذا لان حرمة
الحرمة عند الله تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعم توجب زيادة الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر
بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت الحرمة ازدادت العقوبة والنعمة في حق الحر
متكاملة وفي حق العبد ناقصة فتكامل العقوبة وتنقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جبرا لما فوت
عليه والتفويت لا يختلف بجناية العبد والحر فلا ينقص الواجب بكونه عبدا توضيحه ان في حقوق العباد
تعتبر المماثلة لتكون اشارة الى معنى الجبر كما ورد به النص وهذا ما وجب من العقوبات حقا للعبد
وجب باسم القصاص الذي ينبئ عن المماثلة لتكون اشارة الى معنى الجبر ولا مماثلة بين النسبة الى
الزنا وبين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كما لا مشابهة بين الحد والزنا فعرفنا انها من حقوق الله تعالى
كسائر الحدود لان ما يجب لله تعالى لا يجب مثلا معقولا لمعصية كعذاب الآخرة مع الكفر والدليل عليه
ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما تعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حقا
للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له
ولا نظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما تتوهم من صاحب الحق تتوهم من الجلاد
ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه بتوهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق
عن استيفاء حقه كتوهم السراية في حق القصاص وتمسك الخصم الى خصمي غير صحيح لانه لم يرد به
حقيقة التصدق لانه لا يقبل التصدق ولكنه اراد به اني لا اطالبهم بموجب الجناية وما استدلت به من
المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله
ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا
يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يخل باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة ولهذا
ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى
السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق
والحد يبطل بالشبهة الاترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة ترد الانكار وكذلك
لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحد بنفسه فانه لو اقر بزنا متقادم يقام عليه الحد ولكن التقادم انما
يمنع قبول الشهادة لان الشاهد مخير بين الستر والاظهار فمتى سكت فقد اختار معنى الستر فلم يجز
الاظهار بعد ذلك فمتى اظهر دل على ان ضغينة حملته على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا
يمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب المدعي فلا تصير متهما بالضغينة ولا تلزم عليه الشهادة

والذي يغلب فيه حق العبد القصاص فاما حد قطاع الطريق فالحرشه عندنا ومنها انما نطوله الكتاب مر تكدر

بالسرقة المتقادمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها لبطلان الدعوى فان
المدعي مخير بين ان يحتسب بدعواه اقامة الحد لتمام الحد وبين ان يختار الستر بدعوى الاخذ فان
اختار الحسبة حرم عليه التاخير فاذا اخر كان ساكتا على ترك جهة الحسبة فاذا عاد يدعي السرقة لم تصح
دعواه السرقة بعد ما لزمته التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به في حق
القضاء بالمال فاذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة
ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى
فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تعالى
كذا في الاسرار والمبسوط وغيرهما قوله والذي يغلب فيه حق العبد القصاص القصاص مشتمل على
الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع
ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بالاخلاف والدليل
على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان
المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب
حقا لله تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة
بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه
وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا قوله واما حد قطع الطريق
فخالص اي حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا توجبه على
المستامن اذا ارتكب سببه في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة وعند الشافعي رحمه الله القتل الواجب فيه مشتمل
على الحقين ففيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي وفيه معنى القصاص
لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا ومعنى القصاص غالب عليه في اصح
القولين لان القتيل معصوم يجب القصاص بقتله في غير حال المحاربة ففي حال المحاربة اولى ثم القصاص
حق العبد فيكون مقدما على حق الله تعالى لما عرف فعلى هذا الفصل لو قتل حر عبدا او مسلم ذميا او قتل الاب
ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وفيه العبد ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول وللباقين
الدية وان قتله اجنبي غير الامام يجب عليه الدية لورثته وان مات تؤخذ الدية من تركته وان قتل في قطع
الطريق بمثقل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب ونحن نقول القتل والقطع في
قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخلوص فكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى
المقابلة بالمحل والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله تعالى ورسوله بقوله انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخلوص وسماه جزاء في قوله تعالى
ذلك لهم خزي في الدنيا فعرفنا ان الواجب في حق قطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا في المبسوط
فاما قوله انه قتل مستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها
متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المباشرة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء القتل
ولهذا جعلنا الردء كالمحارب حتى لو قتل واحد منهم القتيل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل في قطع الطريق
فقد صار كاملا وصار بصفة الكمال مضافا الى الجميع فيستوي فيه الردء والمباشر ولما قال الشافعي رحمه الله

وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان اولا اصله التصديق والاقرار على ما مر ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين بإسلامه في حق الصغير خلفا عن ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام للصغير او دار دار الاسلام ... وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف عندنا مطلق
مرتضوى

ان اصله قصاص والجنابة حتى لم يصح ان يفعله الا المباشر والله اعلم وهذا اى بيان ما ذكرنا في تحقيقه مما يطول به الكتاب **قوله** وهذه الحقوق اى الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك اى الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان اولا اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا في احكام الدنيا خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا في المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا ثم صار اداء احد الابوين باسلامه في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذلك اى وكما يثبت الايمان في حق الصغير باداء احد الابوين يثبت في حق المعتوه والمجنون فيجعل كل واحد منهما تبعا لاحد ابويه في الاسلام كالصغير لا يعتبر ذلك اى اداء احد الابوين في حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعنى اذا كان عاقلا بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه عن تبعية الابوين لصدوره لا عن عقل بخلاف اداء الصغير وذكر في بعض الحواشى ان المعتوه كالمجنون في عدم صحة ادائه بنفسه وليس بصحيح لانه كالصبي دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عدم العقل كما سيأتي بيانه وفائدة اعتبار اداء الصبي بنفسه تظهر فيما اذا اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذى اسلم من ابويه لا يصير الصبي مرتدا بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم بنفسه يصح وان كان ابواه كافرين ثم صارت تبعية اهل الدار والغانمين اى اداء الغانمين خلفا عن تبعية الابوين وجعل شمس الائمة رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين وتبعية الغانمين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فيمن يسبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وهى خلف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابى اذا قسم او بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان حتى اذا مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين واعلم ان المراد بخلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغانمين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتهما خلفا عن اداء الصغير كما دل عليه اللفظ لانه يؤدى حينئذ الى ان يكون للخلف خلف وهو فاسد لصيرورة شىء واحد اصلا وخلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خلف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه وكالفدية في باب الصوم خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء لا انها خلف عن القضاء هكذا قيل واعترض عليه بانه لا ضرورة في العدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغانمين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة في ان يكون للخلف خلف ولا فساد في ان يكون الشىء الواحد خلفا من وجه اصلا من وجه والحاصل ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية شىء ومع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام او السابى حتى لو سبى الصبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بالدخول في دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار ومع تبعية الدار لا يعتبر تبعية السابى حتى لو سرق ذمى صبيا من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الآخذ حتى وجب تخليصه من يده ولو كان تجرى عليه احكام الاسلام **قوله** وكذلك اى وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين والدار والسابى خلف عنه في شروط الصلوة الطهارة بالماء وهى الوضوء او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعنى به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة

وعند الشافعى رحمه الله خلف ضرورى حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد ... في السفر ... ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الاناءين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز ... بالتعارض ... بين الماء والتراب عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر رحمهما الله بين التيمم والوضوء
مرتضوى

٥-٢

الصلوة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة بالماء وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى اى ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه لما كان ضروريا يشترط قيام الضرورة لصحته لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الاداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء فرض اخر به كما قال في المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ من الاداء لا يجوز اداء فرض اخر بتلك الطهارة لانقضائها بانقضاء الضرورة ولم يعتبر التيمم لاداء فرض قبل دخول وقته لعدم الضرورة كما قال في المستحاضة وقال في اناءين نجس وطاهر في السفر يعنى في موضع لا قدرة له على ماء اخر سواهما ان التحرى فيه اى في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا اى لم يجعل التيمم طهارة في مثل هذا الموضع لعدم الضرورة لانها لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء طاهر بيقين وتمكنه الوصول اليه بالتحرى لانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في امر القبلة فلا يجوز له المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر ولهذا شرط الطلب لصحة التيمم لان الضرورة لا تتحقق قبل الطلب واحتج لاثبات هذا الاصل بان المسح بالتراب تلويث وليس بتطهير الا ترى ان المتيمم اذا رأى الماء يعود الحدث السابق من جنابة وغيرها فثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنتقض بالفراغ من الصلوة او بذهاب الوقت عندكم وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما في الاكراه على الردة او الجناية على الصوم بالافطار تباح الاقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر وقلنا نحن هو اى هذا الخلف خلف مطلق في حالة العجز عن الاصل باتفاق بين اصحابنا فيثبت به الحكم على الوجه الذى يثبت بالاصل ما بقى العجز فيجوز الصلوات به ويجوز الاتيان به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز التحرى في الاناءين لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز بالتعارض لان حكم المتعارض التساقط فصار كان الاناءين في حكم العدم والدليل على ان هذا خلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب او بين الوضوء والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه يثبت له حكم الاصل كالصوم في الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة لها حكم القروء وكالصوم في باب المتعة له حكم الهدى وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب وان جعلت بين الوضوء والتيمم فكذلك لان حكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فهذا الذى جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الواسطة لانه حينئذ يكون حكما اخر وللخلف حكم الاصل لا حكم اخر فمن قال من خلف في حق الاباحة مع الحدث جعله غير خلف عن الطهور اذ الوضوء لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل الوضوء بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما اخر غير حكم الاصل فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار **قوله** لكن الخلافة استدراك من قوله وقلنا نحن هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلافة بين الآلتين وهما الماء والتراب عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد وزفر رحمهم الله بين الفعلين وهما الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء اولا بقوله تعالى فاغسلوا وهو حكم الاية وبالاغتسال بقوله فاغتسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله تعالى فتيمموا فكانت الخلافة بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا

على التوضى ...

ويلتئم على مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ مرتضى در

فدل ان الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضؤ والتيمم كما انه تعالى لما نص على المحيض في قوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص واذا كان كذلك لا نترك
ظاهر النص الا بدليل مقنعا عن العارض ولم يوجد **ولا يقال** قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور لانه
ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء في كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل **لانا نقول** هذا
ليس بطهور حقيقة ولكن النجاسة في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجاز اثباتها بالصعيد فكان الصعيد طهورا
حكما فيصلح خلفا عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية يؤيده ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا نص على طهورية التراب
والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء في الطهورية قال القاضي الامام رحمه الله فتبين ان الشافعي
رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع الحدث لا لرفع الحدث وعند محمد رحمه الله هو بدل
عنه في حق رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع الرجعة وقربان الزوج وابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله جعلا الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء في افادة الطهارة الحكمية للصلوة لا غير ومن
الاصحاب **قوله** ويبتنى عليه اي على الاختلاف الذي ذكرنا مسئلة امامة المتيمم بالمتوضئين فعند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله يؤم المتيمم المتوضئين ما لم يجد الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان
التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق
كل واحد منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين وهذا لان الخف بدل عن
الرجل في قبول الحدث لان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالراس فكانت طهارة الماسح
طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ههنا وعند محمد رحمه الله لا يؤم المتيمم المتوضئين بحال وهو قول علي رضي
الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب الخلف والمتوضئ صاحب الاصل
وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على
صلوة المومي الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم لقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن
معه ماء لانه واجد للطهارة الاصلية وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان المتوضئ واجدا
للماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء
شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي ولهذا لم ينتقض
طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء الا انا **نقول** لما قدر المقتدي على الماء
كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصح اقتداؤه به كما لو
كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كان صلوة الامام صحيحة في نفسها
وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدي وان كانت صحيحة في
حق الامام بخلاف ما اذا لم يكن المقتدي المتوضئ قادرا على الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدي
جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدي استغنى عنه لكونه على طهارة في حق نفسه ولهذا
لو احدث المقتدي جاز له التيمم فكانت طهارة الامام طهارة في حقه فصلح اماما له ومسئلة قوم بهم جروح
سائلة امهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقين ثم سال الدم في الوقت منهم
بعد الصلوة جازت صلوتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا في حقهم جميعا ثابت فصح الاقتداء
وان كان القوم صلوا صلوتهم بطهارة صحيحة لا دم بعدها هكذا ذكر قول زفر رحمه الله في الاسرار والمبسوط

وعامة

وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة كما في التيمم لجنازة فصلى ثم جيء باخرى لم يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
واعاد عند محمد رحمه الله بناء على ما قلنا وهذا انما يستقصى في مبسوط اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين
مرتضى در

وعامة الكتب وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد رحمهما الله يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في عامة الكتب فلعله ظفر برواية اخرى عنه ان قوله مثل
قول محمد رحمه الله في هذه المسئلة فاورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام
الاسبيجابي في شرح المبسوط فقال ويؤم المتيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد وزفر رحمهم الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بلا خلاف فاما على الروايات المشهورة
عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قوليهما متناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الائمة وان لم تثبت
عنه رواية اخرى كان ذكر زفر ههنا سهوا من الكاتب **قوله** وقد يكون الخلف اي هذا الخلف
الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم
انه قد يثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان فاتت اصلا لا الى بدل فيجوز
التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها لو اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم لهما قياسا على الجمعة وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا
عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بالطهارة الا انا نقول ان صلوة الجنازة لا
تقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة ما شرعت الا لاجل الصلوة فاذا خاف الوقت اصلا لو اشتغل
بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء قط على هذه الحالة فابيح
له التيمم كما لو خاف عطشا بخلاف سائر الصلوات فانها تفوت الى خلف وبخلاف الولي حيث لا يجوز
له التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعادة وقد نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما اذا فجأتك الجنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما
في صلوة العيد مثله حتى ان من تيمم لجنازة فجيء باخرى يعني من غير ان يدرك وقتا بين الجنازتين
يمكن فيه من الوضوء لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لبقاء الضرورة واعاد عند محمد
رحمه الله بناء على ما قلنا في الاختلاف في الخلافة وذلك لان الخلافة ههنا وان كانت ضرورية لكنها بين التيمم
والوضوء عند محمد رحمه الله فتيممه الاول كان لحاجة الى احراز فضل الصلوة على الجنازة الاولى
وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت حاجة جديدة الى احراز الصلوة على
الجنازة الثانية فيلزمه ان يتيمم لها وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه لان
الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ويتجدد بتجددها وقاس بما لو تمكن من الوضوء بين الجنازتين وعندهما
هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة الا انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز له ان يصلي على
الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلوة على جنازة لان
المعنى الذي صار التراب طهورا لاجله وهو ضرورة خوف الفوت قائم بعد فيبقى تيممه ببقاء
المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف
فوت يوضحه ان التيمم بعد ما صح لا ينتقض الا بالقدرة على استعمال الماء وانه لم يقدر عليه بالفراغ من
الصلوة على الجنازة الاولى واذا كان يخاف فوت الثانية بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بينهما واذا لم
يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله ساقطا عنه فيكون وجود الماء وعدمه في حقه سواء كذا في
نوادر المبسوط **قوله** وهذا اي بيان هذه المسائل وتحقيق هذه الفروع انما يستقصى اي يبلغ
اقصاه في مبسوط اصحابنا او بيان الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل واحد

وانما عرضنا الاشارة الى الاصل وذلك لان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اصل للبر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم ينعقد الكفارة خلفا عنه كما في مسألة مس السماء وسائر الابدال الخ لانهم شرعوا الا عند احتمال وجود الاصل وانما يكون على عدمه الاصل الوجود ... المشهود ... قيل ... مشهود عليه ... الاول ... الشهود انهم يرجعون على الولي اكثر ... ذكرنا في مسألة ... والنفقة ... والدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل مثل مس السماء ... لان سبب الملك قد وجد وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم ...

منها خلفا انما نوقف على وجه المبالغة والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف عن الاداء في جميع الحقوق التي شرع فيها القضاء واحجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر وكذا في اداء القيم في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وسائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وهذا مما يكثر تعداده ويطول به الكتاب وانما عرضنا الاشارة الى الاصل وذلك الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص لم يرد الشيخ رحمه الله الاقتصار عليهما بل تثبت باشارة النص وباقتضائه ايضا وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالراي يعني ان الخلف انما ثبت بما ثبت به الاصل والاصل لا ثبت بالراي فكذلك خلفه وشرطه اي شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للحال لان مع وجود الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن شرطه ان يكون عدما محتملا للوجود ليصير السبب المثبت للاصل منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز ينتقل الحكم الى التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يثبت الخلف كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر ومثله البر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة بخلاف مسألة مس السماء اي اليمين على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وسائر الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية في الصوم والصوم في كفارة اليمين وغيرها على هذا الاصل وهو اشتراط احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف وقد سبق بعضها اي بيان بعضها فيمن اسلم في اخر الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلي فيه فانا اوجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان ذلك الجزء لما صلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء قوله ولهذا اي ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان قل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى اخره اذا شهد الشهود على رجل بقتل عمد وقتله الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود والولي جميعا او جاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار ان شاء ضمن الشهود الدية وان شاء ضمنها القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتلاف الحكمي في حكم الضمان مثل الاتلاف الحقيقي فكان له ان يضمن ايهما شاء فان اختار ولي المقتول تضمين القاتل لم يرجع القاتل على الشهود بشيء باتفاق بين اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره لنفسه باختياره وان اختار تضمين الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انهم يرجعون على الولي اي لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤا لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا عاملين فيها للولي فيرجعون عليه بما لحقهم من الضمان كما لو شهدوا بالقتل خطأ او بالمال فقضى القاضي به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان يرجعوا على المشهود له وتعليل الشيخ رحمه الله بقوله لان سبب الملك الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال ان الشهود انما رجعوا اذا كان المشهود به قابلا للملك فيملكونه بالضمان فيرجعون بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم ولاية الرجوع فقال ان سبب الملك اي ملك المشهود به للشهود قد وجد وهو التعدي بالشهادة كذبا والضمان اي وجوب الضمان او اداء الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو الدم محتمل للملك اي للمملوكية في الشرع غير مستحيل اي

غير مستحيل تملكه لان الشرع لو ورد بتملك الدم لا يستحيله العقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص فيه وولاية ابقائه بالعفو كالعبد كان للمولى ولاية ابقائه في ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان الذي لزمهم بتعديهم منعقدا لملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود الشرع به حقيقة فعمل اي السبب في بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن رجع به اي بما ضمن على الغاصب الثاني وان لم يملك الغاصب الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك في الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينعقد السبب موجبا لملك الاصل وهو المدبر على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني فيرجع به عليه وكذلك اي وكغاصب المدبر من الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا والعبد يساوي الفين او الفا يضمنون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامنين للقيمة ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك كالمدبر ولهذا لو عجز ورد في الرق كان لمولاه دون الشهود وقوله لما قلنا دليل المسئلتين اي لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين والاصل وهو المدبر في مسئلة المدبر والمكاتب في مسئلة الكتابة محتمل للملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالدم في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل وانما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة لان العبد قد استحق العتق على المولى بازاء البدل وانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال يعني في المسئلة الاولى ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامنين مع مباشرة الاتلاف لان مجرد التسبيب ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا في بئر حفرها غيره في الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولما ضمن الشهود ههنا عرفنا انهم جناة متلفون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء الولي فان استيفاءه بمنزلة الشرط لتمام جنايتهم فعلم انهم يضمنون بالاتلاف باشروه حكما والولي ضامن بالاتلاف باشره حقيقة وهو اي المتلف حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالسبب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان لم يتساويا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فباي طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة او تسبيبا ولهذا كان ولي القتيل مخيرا بين تضمين الولي وبين تضمين الشهود ثم ولي القتيل اذا اختار تضمين المباشر حقيقة وهو الولي لا يكون له ان يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته وهو الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذي باشر القتل لانهم ضمنوا بجنايتهم ومن ضمن بجناية نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره وهو معنى قوله في الكتاب واذا كان الولي او الذي باشر القتل لا يرجع يعني على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين بخلاف شهود الخطأ يعني اذا شهدوا بالقتل خطأ واخذ المشهود له الدية من المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا

فان للمشهود عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخر وهو المشهود له لانهم له يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف بنفس لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا للولي اي لولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باداء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا ثم انه ان كان قائما في يد الولي يأخذونه منه لانهم احق بملكهم وان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلافات والجواب عن قولهما اي عما قالا ان الاصل محتمل للملك فانعقد السبب موجبا له الى آخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع في اصلاح الحال لان الامة قد اجتمعت عليه ولم يكن مشروعا في وقت من الاوقات ايضا ولا يحتمل ان يصير مشروعا لان احتمال الشرعية انما يثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي بوفات النبي عليه السلام فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه كما في اليمين الغموس فيبطل الحلف بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فينعقد السبب موجبا للاصل فيعمل في الحلف وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك فيهما قائم في الحال لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا لو قضى القاضي بجواز بيعه نفذ ويجوز بيع المكاتب ايضا برضاه واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق بالعجز ويصير ملكا للمولى يدا ورقبة كما كان واذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب موجبا للاصل ليعمل في الخلف ولان الخلف يحكي الاصل الاولى ولئن سلمنا ان الدم محل الاصل قابل للملك ومحتمل له لم يكن للشهود ولاية ايجاب الضمان على الولي ايضا لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه ويثبت على الوجه الذي يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص ثم لو كان القصاص ملكا لهم لم يضمنه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل من عليه القصاص انسان آخر او شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا كان المتلف للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية وفي المدبر والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون متى كان مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعمل بعارض التدبير والكتابة يكون موجبا ضمان خلفه وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع كما كذا قال شمس الائمة رحمه الله **قوله** واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الكتاب وهو القسم الذي يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كما ذكرت والدليل على الحصر الاستقراء لا غير قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي اعطينا ذا القرنين من اسباب كل شيء اراده من اغراضه ومقاصده في ملكه سببا اي طريقا موصلا اليه والسبب هو ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها في قول السدي وطرقها في قول ابي صالح وابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب السموات لانه لما كان بلوغها امرا عجيبا اراد في تعجيبه الى هامان ومن جرى مجراه بالايضاح بعد الابهام له لتعظيمه حقه من التعجب ومنه اي ومما ارتد بالسبب الباب قول زهير ابن ابي سلمى شعر
ومن هاب اسباب المنايا ينلنه • ولو نال اسباب السماء بسلم • يعني ومن خاف الموت واحترز عن

الاسباب

الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء اي ابوابها بسلم اي صعد عليها فرارا منه ومعنى ذلك اي الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشيء فان الباب موصل الى البيت والحبل موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء اي الحكم يعني هو في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعه لغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان الوصول بالمشي وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء ولهذا قال بعضهم السبب ما يتوصل الى الشيء مع جواز المفارقة بينهما كالسحاب للمطر وذكر في بعض شروح الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذارا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويتوصل به من العلل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر ما ذكرها في باب بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق الحقيقة وعلى التفسير المذكور في الكتاب لا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع من المعاني المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز **قوله** واما العلة فانها في اللغة عبارة عن كذا ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عبارة عن اسم لعارض يتغير وصف المحل بحلوله فيه ويسمى المرض علة لكونه عارضا يتغير المحل بحلوله فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف وقال بعضهم ان العلة مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة ويسمى المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو وقال ابو الطيب والظلم في خلق النفوس فان تجد • ذا عفة فلعلة لا يظلم • سمى المانع المعنى من الظلم علة وسمى المرض علة لانه يؤثر في ضعف المريض ويؤثر في منعه عن كثير من التصرفات فعلى القول الاول سمى الوصف المؤثر في الحكم علة لانه يتغير به حال المنصوص من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة الوصف المؤثر تعدى حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فثبت الحكم في اي موضع وجدت العلة فيه وعلى القول الثاني سمي علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرار عند تكرره وعلى القول الثالث سمي بها لانه مؤثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع قال هذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا والمرض فيه علة وليس بمغير لوصف الصحة وبخلاف الثاني لان الوصف يسمى علة في اول ما ثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح اشتقاقه من العلل فانه يقتضي التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سمي عليلا بالنظر الى الاصل فان الاصل في المولود هو الصحة والسلامة وعن الثاني بان الوصف انما سمي علة باعتبار انه لو تكرر تكرر الحكم به وهذا يبلغ المشابهة **وقوله** ويتغير به اي بذلك الوصف حال المحل معا معا اشارة الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول رتبة فهي مقارنة له في الوجود فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركا

وهي في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد وجعلها صاحب الشرع اياها كذلك وهي في حق صاحب الشرع من اعلام خالصة وهذا كافعال العباد من الطاعات للثواب بذواتها ليست بموجبة
مر للاكمل

والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له وما اشبه ذلك اي الجرح كالكسر والهدم والقطع علل للانكسار وللانهدام وللانقطاع مقارنة في الوجود اياها وهو اي المذكور وهي العلة او لفظ العلة عبارة عن ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداءً احترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداءً عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداءً الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة ثم نسبته الى الفرع كما عرفناه ويقرب من هذا التعريف ما ذكره الشيخ الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف قال ويعدون الحرفين نفارق السبب لان العلة والسبب يتفاوتان في الاثبات والملازمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتاخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا يتصور التاخر والتخلف في العلة وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر ولهذا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه قال صاحب الميزان رحمه الله انه هذا التعريف هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسببه هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل فعلا لسبب ويفعل فعلا ابتداء ويثبت حكما بسبب ويثبت حكما ابتداء بلا سبب وحكمه وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة او لم نعرف **قوله** لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها استدراك من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيفت الى العلل في الشرع لكن العلل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه العلل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها اذ المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انفكاك الحكم عنها لا انها موجبة له حقيقة اذ المتولدات بخلق الله تعالى والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والاحراق بدون الاحتراق واما الموجب للاحكام فهو الله تعالى اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيرا فصارت العلل موجبة في الظاهر بجعل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لا بانفسها وفي حق صاحب الشرع هذه العلل اعلام خالصة اي في حقه هي اعلام للعباد على الايجاب لا انها اعلام في حقه وهي نظير الاماتة فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعلت الاماتة مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يبتنى عليه من الاحكام في حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية وهذا اي ما ذكرنا انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينفك الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلم رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش

الاان

بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت السببية اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر بهذا الوجه فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فلا فكذلك حال العلل وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا
مر للكاكي

١٩٩

٥٠٢

الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك اي موجبة للثواب بقوله جزاءً بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين فصارت النسبة اي نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته والله اشار قوله تعالى جزاءً من ربك عطاءً حسابا والعطاء ما كان من المعطي ابتداءً بطريق الانعام والاحسان ويوضحه قوله عليه السلم ينشر يوم القيمة ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخله الله تعالى الجنة بفضله وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر بهذا الوجه اي وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذي ذكرنا وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك قال الشيخ الامام مولانا حميد الدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا الا ان السمع ورد انه لا يفعل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في التاويلات فكان الكفر سبب العقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل السنة ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة المؤبدة عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التي وردت النصوص بها وانما جعل سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف في حق بعض الكفار والتغليظ في حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه وكانت اللام في قوله العقوبات للعهد اي العقوبات المذكورة في النصوص فاما ان يجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا ونفوا عنها تدبير الخلق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وجعلوا اضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمرو بمنزلة طال الغلام ومات زيد وابيض شعر بكر وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب عندهم بل الله تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه في ملكه على حسب ارادته او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا تدبير الله تعالى عن افعال العباد بالكلية وقالوا يخترعها العباد ويقولون اوجدناها شاء الله تعالى ذلك او لم يشا فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستبدا به فلا اي فلا يجعل كما قالوا بل يقال افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا عصاة ومطيعين ومخلوقة لله تعالى داخلة تحت قدرته فيستفاد بالاول ثبوت العدل ونفي الظلم تحقيقا لقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد واثبات الفضل تحقيقا لقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فيكون الافعال اسبابا للثواب بجعل الله تعالى لا بذواتها فكذلك حال العلل اي مثل الافعال العلل فلا يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا يكون مهدرة كما ذهب اليه البعض بل يكون موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك في حق العمل قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدي الى الشركة في الالوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان يجعل اعلاما محضة لان افعال العباد يخرج حينئذ عن الوسط فيصير الاحكام كلها جبرية بدون اسباب والقصاص شرع جزاء على الفعل وكذلك الحدود فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات اجزية ثبت ان القول العدل ما ذكرنا ثم استدل بدلالة الاجماع على ان العلل معتبرة غير مهدرة فقال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا اذا شهد

واما الشرط فيستعمل في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك ومنه الشُرَطي ومنه شرط الحجام وفي الشرع عبارة عما يتعلق به الوجود دون الوجوب من حيث انه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلة فسمي شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى
منه رحمه الله

الشاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها او اعتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى العلة

قوله الشرط العلامة اللازمة فكانه فسره بما ذكر للتمييز بينه وبين العلامة الحقيقية بهذا القيد ومنه اي ومن العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شَرَط بالتحريك وجمع الشَرْط بالسكون الشروط كذا في الصحاح ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة والشُرْطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شُرَط والشُرَطي بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللفظ لا الى الشُرَط لانه جمع كذا في المغرب سمي بذلك لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام هو مصدر شرط الحاجم يشرُط ويشرِط اذا بزغ وانما سمي فعله شرطا لان بفعله يحصل في المحاجم علامة لازمة والمِشرَط المِبضَع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول ثم من حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث انه مضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلة وكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الاشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة اقسام العلة ووصف العلة والسبب والشرط والركن فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم ولا يتاخر الحكم عنها ولها تاثير تام ووصف العلة هو نوع تاثير لكنه ليس بتام بل يتم بانضمام وصف اخر او اوصاف اليه والسبب كالعلة في الانباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا يتاخر عنها الحكم والسبب قد يتاخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو عين التصرف ولا يتم به كالقيام والركوع والسجود في الصلوة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتادى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا واما الشرط فما لا تاثير له بوجه كالطهارة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس لعدم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصلي فاذا وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لا بد ان يثبت الحكم بوجود العلة ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لا لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عنده وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف وعبر بعضهم بانه ما يقف عليه تاثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على الموثر ومؤثره اذ تاثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم نفيه نفي امر على وجه لا

يكون

وقال علامة الشرط لانه علامة لوجوده

واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنار فكان دون الشرط ولهذا انقسم الشرط الى ما ذكرنا باب تقسيم السبب قد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب يسمى به مجازا وسبب له شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود
منه رحمه الله

يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي السبب وليس هو السبب ولا جزؤه وقيد احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء العلة او السبب كما بينا وقد يقام الشرط مقام العلل على ما نبين بعد في باب تقسيم الشرط في مسئلة حفر البئر فانه شرط التلف دون علته والحكم يضاف اليه لتعذر اضافته الى العلة واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها بحسب مثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم للصلوة والتلبية شعار الحج فهذا اي ما ذكرنا من المعاني اللغوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلة والعلامة والشرط قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضروب متشابهة فيه السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة والعلامة قد تشبه بالشرط والعلة ففيهما معنى العلامة لا تمايز بعضها من بعض الا بالتامل

باب تقسيم السبب اعلم ان تقسيم مشايخنا رحمهم الله السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقائقها تنقسم الى هذه الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقة من كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمهم اياها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية والعلية والشرطية يوجد تحقيقه يستقيم التقسيم ويدل على ما ذكرنا قوله قد مر من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها يعني لما ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التي مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المصنف رحمه الله في تعريف السبب بل هي علل سميت اسبابا بطريق المجاز لافضائها الى الاحكام تعرفنا ان وجه التقسيم ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة العلة قسما وذلك يقتضي ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذي له شبهة العلل غير السبب المجازي على ما ذكره الشيخ رحمه الله في اخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة في الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احد الاقسام قسمين بالجهتين وقد بيناه في اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة مهجور في مثل هذه المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والشيء الواحد لا يتعدد في الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه وانقسم باعتبارها لم ينحصر الاقسام في الاربعة بل يزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما وهلم جرا فتبين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كقود الدابة وسبب مجازي له شبهة العلل كالطلاق المعلق ولهذا لم يذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم القسم الذي فيه شبهة العلة وذكر مكانه السبب الذي هو علة وهو الموجب للحكم بنفسه في الزمان الثاني كالنصاب قبل الحول وسيأتي بيانه قوله واما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط وغيرها فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود

لا الى العلل الى كاز لانه ليس طرية الحكم ... العلامة ... ولا يضاف الى ... العلامة لا بكر

ولا تعقل فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل فيصير في القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب
لما تلف بها لانه طريق اليه لكن معنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة للتردد العلة فيه لم يوجد لكنه طريق اليه محض خالص فكان سببا والعلة لم تجب به
القصاص لانه والمباشر وقد سلم الشافعي لا بعد الاداء جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشر وقد وجد للشاهد عين المشهود عليه مرآة

الحكم يضاف الى العلة ثبوتا بها كما يضاف الى الشرط ثبوتا عنده وقوله ولا تعقل فيه معاني العلة اي لا
يوجد له تاثير في الحكم يوجد بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي
فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخلو عن
معنى العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف اي علة غير مضافة الى السبب الى اخره من القسم الرابع وهو السبب الذي في معنى العلة
وذلك اي القسم الرابع مثل سوق الدابة وقودها وهو سبب اي كل واحد منهما سبب لما تلف بها اي بالدابة
من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه اي السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه
موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة
والقصاص قال القاضي الامام ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت
العلة الاخرى حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى علة
لها فكان ومثاله الرمي المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمي سقط قبل الاصابة لكنه
اوجب جريانا في السهم وصل به الى المرمي واوجب نقض بنيته ثم انتقاض البنية احدث الالم فتلفت فكان
الرمي سببا موجبا وله حكم جزاء الرقبة من كل وجه فصار الموت وسراية الالم وانتقاض البنية ونفوذ السهم
احكاما للرمي **قوله** وكذلك اي وكالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة
لا انها علة لان حد القتل فيه اي في فعل الشهادة او كلام الشهود لم يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين الحكم كما
سنبين لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل ولم
يوجد لها تاثير في القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينها وبين الحكم فكان اي فعل الشهادة سببا لا علة لانه
ليس بمباشرة للقتل ولهذا اي ولكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعني اذا رجع
الشهود بعد استيفاء الولي القصاص من المشهود عليه لم يجب القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان القصاص جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم المباشرة وقد سلم الشافعي
اي سلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما اوجب
القصاص في هذا النوع لانه جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل اي القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة
في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب للزجر كما اشار الله في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والسبب
اذا قوي وادى الى الهلاك غالبا الحق بالقتل لوقوع الاحتياج في حقه الى الزجر فوجب القود
به واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوي السبب ههنا لان الشاهد
عين المشهود عليه يعني قصده بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكين فصارت شهادته
سببا معينا للقتل في حق هذا الرجل بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان
بعينه فلا يوجب القود ولان الشهود الجاؤا القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنده بعد
هلاك حكمي شر من الهلاك الحقيقي والملجئ كالمباشر في وجوب القصاص عليه لان فعل المكره ينسب اليه
فصار كان الشهود اتلفوه بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله والدليل عليه
انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بمباشرتهم الاتلاف حكما ثم معنى قوله
المؤكد بالقصد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا عند الرجوع تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص

عليهم

الكشف ما ... قوله ولا تعقل فيه معاني العلة
موضع الاعتراض لكلامه بعد التعريف
وقال العلامة ... ما ... السبب ... الطريق
... والشرط ... اما ذكر ...
الرابع ... او ... العلل انتهى

لكنا قلنا ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة وانما يصير قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد وهو حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلنا نحن بان لا كفارة على المسبب
لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم في حكم العلل لان المباشر اضيف اليه وصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشر حادثة باختيار المباشر فبقي الاول سببا له حكم العلل

ولهذا لم يصلح لا كفارة ... الجماعة مرآة

عليهم لانه تسبيب لا يقطع المباشرة حكما فكان كالاكراه وكذا ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا
وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص كمن رمى سهما الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يبلغه يجب
عليه القصاص وان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب
عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا يجب به القصاص وعزروا ويجب دية مغلظة مؤجلة في اموالهم لانه
ثبت بقولهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم وان قالوا اخطأنا اليه من غيره حلفوا ويجب الدية
مخففة في اموالهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم **لكنا نقول** ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل
نفسه بلا شبهة لكونه غير موضوع للقتل وتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة
قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد تحصيله وهو اي تلك الواسطة وتذكير الضمير لتذكير الخبر حكم القاضي
بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهر القاضي
لقضائه او يوجبه ولا ايجاد اختيار القتل من الولي فبقي فعله تسبيبا فلا يجب به ما يجب بالقتل لانه
شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين التسبيب والمباشرة وقد سلمنا ان لا كفارة على المسبب كحافر البئر
وواضع الحجر مع انها جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل معتمد على
المباشرة اولى ان لا يجب عليه ولا معنى لما ذكره من الالجاء لان القاضي انما يخاف العقوبة في الاخرة
وبه لا يصير ملجأ فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها في الاخرة ولا يصير به مكرها
ولئن سلمنا الالجاء في حق القاضي فلا نسلم في حق الولي لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان فعلهم
تسبيب وليس بمباشرة حكما ولئن سلمنا انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد ثبت
من اصلنا ان على المباشر الحقيقي وهو الولي ههنا لا يجب القصاص بشبهة قضاء القاضي فعلى المباشر
حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي باشره الولي لا بالشهادة وحدها فان الولي لو لم يقتل
المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب الضمان على احد بالاتفاق **فان قيل** قد روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد ما رجعوا وروي ان شاهدين شهدا عند علي رضي الله عنه
على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جيء باخر وقالا اوهمنا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا
واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان الفعل
فيه موجب للقصاص **قلنا** حديث ابي بكر رضي الله عنه غريب جدا لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على
السياسة وحديث علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا يقطعان
بيد واحدة ولما بين جهة السببية في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار
هذا القسم يعني شهادة الشهود في حكم العلل حتى صلح موجبا للدية وان لم يصلح موجبا للقصاص لان
مباشرة القتل اضيفت اليه من حيث انه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما حدثت
بها فكان استيفاؤه مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه فصار اي هذا القسم وهي الشهادة في حكم
العلة لصيرورة المباشرة التي هي علة التلف مضافة اليه مع كونه في نفسه سببا من قبل ان المباشر
حادثة باختيار المباشر يعني باختياره الصحيح بخلاف حدوث مباشرة المكره باختياره فان في ذلك لما
جعل الاكراه سببا صح لم يمنع وجوب القصاص به لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فاوجب
نقل الفعل الى الاول كانه باشره فبقي الاول اي فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى صلح لايجاب
ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشر من القصاص ووجوب الكفارة وحرمان الارث

واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان سببا محضا مثل دلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او ليقتله ومثله دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب ... فاصابوا ... لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض ... ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة ... فاذا انها امة ... وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد ... بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له ... اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب ... لانه سبب محض

مرآة الاصول ... للاستيلاد ... لا للفضل والبر

قال القاضي الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم في اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء
ثم حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم تلف حكمي
والاتلاف الحقيقي لمباشرة الولي وهو فيه مختار غير ملجأ حكما فيقتصر فعله عليه ولا ينتقل الى الشهود
فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة **قوله** واذا اعترض على السبب اي على السبب الذي هو طريق للوصول
الى الحكم علة تضاف الحكم اليها ولا تضاف تلك العلة الى ذلك السبب بوجه كان ذلك السبب محضا اي
سببا حقيقيا وهو بيان القسم الاول من الاسباب مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه فيفعل
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين
حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي باشره المدلول باختياره لم يكن
الدال شريكا في المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالته طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها
وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالته شيء من
معنى العلة فلا يكون له شركة في المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ يشركهم في المصاب
لان فعله اذا ثبت فيه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق اخر بغير
حق حتى غرّمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم
كما في دلالة السارق لانا نقول وذلك استحسان بعض مشايخنا المتأخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون
المتقدمين ولو وقع ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى الى السلطان في حق اخر حتى غرّمه
مالا بغير حق فبعض مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم
وتغريم من سعي به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا رحمهم الله فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا
لا طبعا ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فيحل ذلك الرأي الى
القاضي حتى تنزجر السعاة عن السعي **قوله** ومثله اي مثل الذي دل السارق او الذي دل على
الحصن رجل قال اي لغيره ... لم يرجع اي المتزوج على الدال بقيمة الولد اذا اداها الى المالك لما بينا انه
صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد
علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره الرجل والمراة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها
رجل على هذا الشرط اي بشرط انها حرة بان قال زوجتكها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد
على المزوج لانه صار صاحب علة اذ الاستيلاد مبني على التزوج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف
اللازم لهذا التزوج فيكون الاستيلاد بناء على التزوج وشرط الحرية فكان شرط الحرية بمنزلة العلة
كالتزوج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال انا كفيل بما لحقك بسبب هذا العقد او يقال
ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزوج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب علة
تضاف الحكم اليه وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر لانه صاحب سبب قلنا
في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحقت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب
لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجبه عليه بالاستيلاد لا بالهبة والاستيلاد
ليس بمضاف اليه اي الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة
لاظهار الجود والساحة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاد بخلاف النكاح فانه موضوع للاستيلاد

تسبيب

انسان الى ...

... الاسلام ابو اليسر ... السعاة ...

التي ... وهو

١٩٧

٥٠٩

وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري للجارية لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال ان لم تكن الجارية لي فانا كفيل ... حكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لانه ... بدل ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة ... ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا محضا لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لانه ... ولهذا شرط ... وان كان ... الدلالة ... غير انها بعرض الانتقاض فلم يكن ... الضمان ... فاذا اتصل بها القتل

مرآة الاصول

وطلب النسل قال عليه السلام تناكحوا توالدوا تكثروا الحديث وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع
بقيمة الولد على الواهب لا يرجع المستعير على المعير بضمان الاستحقاق يعني اذا اتلف المستعير المستعار
باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف
اليه الحكم مع وجود العلة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة
التلف اليه بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد التي
ضمنها للمستحق وثمن الجارية على البائع لان البائع صار كفيلا عن المشتري اي للمشتري بما شرط عليه اي
بسبب ما شرط البائع على المشتري من البدل لان مبنى البيع على مساواة البدلين في حكم الضمان فلما كان
الثمن من جانب المشتري سالما للبائع يقتضي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلا
بسبب ملكه للبدل فصار كانه قال للمشتري ان الملك الذي لك في الجارية بحكم بيعي وان ولدك منها
حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته في عقد
التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل وانما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق في
زعم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر
الذي ضمنه على البائع لان ما ضمنه من العقر فهو بدل ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرما فلم تصح الكفالة
به اي لم يكن تقدير كفالة البائع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة انما يصح ان لو كان
الغرم لاحقا هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف رحمهم الله وذكر شمس الائمة رحمه الله ان المشتري انما
يرجع بقيمة الاولاد لانه بمباشرة عقد الضمان قد التزم البائع للمشتري صفة السلامة عن العيب وكل
عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا
لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه
وان كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب قال وهذا اصح فقد ذكر في كتاب العارية ان العبد
المأذون اذا آجر دابة فتلفت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق يرجع المستأجر بما يضمن من قيمتها
على العبد في الحال والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون بسببه
العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح **قوله** على هذا
اي على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة دلالة المحرم على الصيد انه اي فعل الدلالة
يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل الدلالة سببا محضا لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل
مختار وهو القتل من المدلول وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعني لا نسلم انها سبب بل الدلالة في
ازالة امن الصيد مباشرة اي مباشرة جناية لان الامن يزول بها عن الصيد فانه آمن ببعده عن
الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة
الامن عنه بالدلالة فيضمن اذا صحت الدلالة اي وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد
اذ لو كان عالما به لم يحدث له تمكن من قتله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء وان يصدقه المدلول في
الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند
القتل حتى لو كان محرما عند الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط
الاحرام عند القتل وقوله غير انها اي الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جناية بنفسها ينبغي
ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد فقال غير انها بعرض الانتقاض والابطال

فكان ذلك نظير الاحرام ليسا في فيها بموقوفه قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليست بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس ولا ملتزم ودلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة جناية
على ما التزم من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون التسبيب فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه
راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا فقتل نفسه بها
سقط عن يد الصبي ... مرضيا ومن حمل صبيا ليس منه سبيل
الى بعض المهالك ... كان عاقلة الغاصب ضامنا

مرتضوي

لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود امنا كما كان وصار كالحقه اذا اخذه ثم
ارسله او رماه فلم يصبه فلذلك لم يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اي توقف الحكم الى الاستقرار
بمنزلة الجراحة يتأنى فيها اي ينتظر ما ل امرها لمعرفة قرارها في حق الضمان لان اندمالها بالبرء
متوهم على وجه لا يبقى لها اثر وهو كالمضارب اذا امر رب المال ان يبيع ويشتري في بلد كذا فجاوزه يجب
الضمان بنفس المجاوزه ولكن لا يتأكد لاحتمال الانتقاض بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا تصرف
قبل المعاودة تحقق بتأكد الضمان كذا ههنا فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها مباشرة لان المال
غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبايديهم والدال لم يلتزم الحفظ
ايضا فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته فبقيت دلالته سببا محضا **قوله** ولا يلزم دلالة المودع جواب
سؤال اخر يرد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع
لتخلل فعل المختار بينها وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق **فقال** هو ضامن بجنايته
على مال الوديعة بترك ما التزمه بعقد الوديعة من الحفظ وتضييعه اياها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبيب
مضافا اليه اي الى الدال على موجب العقد اي موجب عقد الاحرام فانه ترك ما التزمه بعقد الاحرام من
ترك التعرض للصيد وامنه فصار كالمودع ترك ما التزمه بعقد الوديعة وكان صيد الحرم لكونه راجعا
الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعني لو دلت حلال في الحرم على صيد الحرم فقتله بدلالته لم يضمن
الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض
مثل اموال الناس فان الشرع جعل الحرم امنا بقوله تعالى حرما امنا لاستيناس زوار البيت
ومجاوريه ليبقى البيت معمورا الى اخر الدهر بمجاوريهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت
حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزينته فاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة
واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة الا ترى ان الضمان الواجب فيه
ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعدد بتعدد الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تعدد الجاني
مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب بالجناية على النفس عمدا واذا كان كذلك بقيت دلالته سببا محضا كدلالة غير
المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينها وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام
لترك التعرض من الحلال **قوله** ومن دفع مثال اخر للسبب المحض فوجاء نفسه اي ضرب بذلك السكين
او السلاح نفسه فهلك من الوجء وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع لان ذلك اي الدفع الى الصبي
سبب محض لانه طريق الى التلف اعترض عليه علة وهي قتل الصبي نفسه باختياره لا تضاف تلك العلة
الى السبب توجد لان الدافع امره بامساك السلاح له لا باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير
مامور من جهة الدافع فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع لانه الضمير
للشأن اضيف الى الدافع العطب اي الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرته فعلا لاهلاك اختيارا
بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فيضمن فصار
اي الدفع في هذا الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي السقوط عن يد الصبي تضاف اليه
وكذلك اي وكالدفع السكين في المسئلة المتنازع فيه من حمل صبيا يعني صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ليس منه سبيل
اي ليس له ولاية عليه الى بعض المهالك فهلك بذلك الوجه اي بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد
او بالتردي من الشاهق او كانت الارض مسبعة او محياة فهلك بافتراس سبع او لدغ حية كان على عاقلة الغا

واذا قتل الصبي في يده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا
وكذلك من حمل صبيا ليس منه سبيل على دابة كان سببا للتلف فان سقط منها وهي واقفة او سائرة بنفسها ضمنه
عاقلة الحامل اذا كان صبيا يستمسك او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة

مرتضوي

اي الذي حمله الى المهلكة وصار بمنزلة الغاصب ضامنا للدية عندنا استحسانا ولو قيل ضامنه او ضامنين
لكان احسن وفي القياس لا شيء عليهم وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله لان الحر لا يضمن بالغصب فان
ضمان الغصب يختص بما هو مال متقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل الى المهلكة غصبا وصار كما لو نقله
باذن وليه او حصل في يده بغير صنعه والدليل عليه انه لو مات حتف انفه او بمرض لا يجب الضمان
وكذا لو كان الصبي مكاتبا لانه بمنزلة الحر فالحر حقيقة اولى بذلك وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان
فكذا اذا لم يعبر لانهما سواء في انهما لا يضمنان بالغصب وجه الاستحسان انه سبب لاتلافه بغير حق لاستيلائه
عليه والمسبب اذا كان متعديا في تسبيبه كان ضامنا للدية على عاقلته كحافر البئر وذلك لان الصبي محفوظ
بيد الولي فصارت يده عليه مسكه لحفظه فاذا ازال يده بطريق التعدي فقد ازال المسكة الحافظة
وصار الصبي في يد الغاصب حقيقة وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضه فان الصبي لا يعارضه بيده
ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل الى المهلكة مضافا الى يد الغاصب كما في الدابة فكانت تحصيله في ذلك
الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب
للتلف فكان تقريبه من المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه تعالى لولا تقريبه اياه من هذه
المهلكة لما اصابته الافة المهلكة بخلاف ما اذا مات حتف انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس
الصبي ولا يضاف الى ازالة يد الولي عنه ولا الى نقله عنه الى مكان اخر يوجد اذ لا يعال لولا اخذه من يد
الولي وليه واستيلاؤه عليه او لولا تقريبه من المكان الفلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان
الاول لاصابه الموت ايضا اذ الموت محتوم على العباد فلم يكن فعله سببا فضلا من ان يكون في معنى العلة
وبخلاف ما اذا كان الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا يثبت يده حكما الا ترى انه لو ادعى انه عبده
حكم فيه قول الصبي لا يده وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع الولاية عن المكاتب الصغير وجعله
بمنزلة الكبير حكما حتى لا يولى على ما في يده من الاكساب ولا على نفسه ولا يزوج ولما الحق بالكبير لم يثبت عليه
يد للمستولي لان يده في نفسه اقرب كما في الاسرار فتبين بما قلنا ان هذا ضمان جناية لا ضمان غصب
والحر يضمن بالجناية مباشرة وتسبيبا واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا عمدا او خطأ فضمن
عاقلته الدية لم يرجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انشأ القتل باختياره فلو ثبت للعاقلة
حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي والحر لا يضمن باليد **وكذلك** اي وكما
لا يضمن عاقلة الغاصب في هذه المسئلة لم يضمن اذا مات الصبي بمرض لما ذكرنا ودليل المسائل الثلاث
يعني ذكرنا في مسئلة سقوط السكين ان الدافع ضامن لان الدفع فيها سبب له حكم العلة لاضافة
السقوط اليه فكذلك في مسئلة الحمل الى بعض المهالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا
يضمن شيئا لاعتراض علة منع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلة قتل الصبي رجلا في يد الغاصب وفي
مسئلة موت الصبي في يده بمرض **قوله** وكذلك اي ومثل من دفع الى صبي سكينا في انه اذا اعترض عليه
فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقي سببا محضا والا كان سببا في حكم العلة من حمل صبيا حرا على دابة
وقال امسكها لي وليس منه سبيل كذا في المبسوط كان هذا اي حمله سببا للتلف لانه مفض اليه
فان سقط الصبي من الدابة فهلك وهي واقفة او تسير بنفسها ضمنت عاقلة الحامل دية الصبي
سواء كان الصبي ممن يستمسك على الدابة اي يقدر على امساك نفسه وضبطها والثبات عليها او لم يكن
لان الحامل سبب لاتلافه حين حمل عليها فانه لولا حمله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس سبيل منه شرعا ولم تحل

علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبقي الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب
كالمباشر في هذا الباب اذا كان متعديا وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اي يقدر على منع الدابة
من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع التسبيب اي لم يبق السبب معتبرا بمنع المباشر
الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا في تسيير الدابة والتلف حدث بسيرها فقد
اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان بحيث لا يستمسك على الدابة
ضمن الحامل الدية على عاقلته لان الصبي الذي لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن
نسبة السير اليه واذا لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقي مضافا اليه وكذلك اي ومثل
ذلك في السكين او الحامل على الدابة في التفصيل الذي ذكرنا رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض
ثمرتها لنأكل انت او لنأكل نحن فنفعل فعطب لا يضمن الآمر لانه صاحب سبب فانه تخلل بينه وبين
الهلاك ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة باختياره لمنفعة نفسه فيقطع نسبة الحكم بها عن السبب
فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لتأكل انت ولكن في قوله لنأكل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط
نصف الضمان لان قوله لآكل انا يوجب الدية وقوله لتأكل انت لا يوجب شيئا فاذا قال لنأكل نحن كان
جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه فيوجب سقوط نصفه كما اذا لدغته حية وجرحه انسان يسقط
نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب قلنا الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب
وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا لم يتعذر الاضافة لان صعود الصبي
باختياره لمنفعة نفسه من وجه وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان اشتراك الآمر
نفسه في المنفعة بقوله لنأكل نحن صالحا للاضافة اليه الا انه سبب والحكم يضاف الى العلة دون السبب
واما الجرح واللدغ فكل واحد منهما علة للتلف فاذا اجتمعا وتعذر الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا لانه
اي الآمر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له يعني لما وقعت مباشرة الصبي علة التلف
وهي الصعود للآمر بحكم الامر صار الآمر مستعملا له في التلف بمنزلة الالة واضيف فعل الصبي اليه
فصار امره سببا في معنى العلة باضافة العلة اليه فيجب الضمان عليه على هذا الاصل وهو ان السبب
المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه معنى العلة قوله واما الذي يسمى سببا
مجازا اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان
كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال
بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى وهو التأثير ومثل
النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط النذر قد يتعلق بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفى الله
مريضي فعلي كذا وقد يتعلق بشرط لا يراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فعلي كذا وقد توهم ان المعلق
بشرط يراد كونه يكون سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول الشرط فكان مفضيا الى وجود
المشروط بخلاف التعليق بشرط لا يراد كونه لان المقصود فيه عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود
المشروط فيكون تسميته سببا مجازا فاشار الشيخ رحمه الله بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط
الى ان الوجهين سواء في عدم السببية في الحال لان قوله لله علي لما تعلق بالشرط في الوجهين لم يصل
الى ذمته والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى
كبيع الحر الا انه ينعقد تصرف اخر وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود فلا

صادف

صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل
الوصول الى المرمي فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بوصوله الى المرمي والسراية الى ان يموت واما
قبل الوصول الى محله فلا يكون قتلا فاذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التقويم ومثل اليمين بالله
تعالى سمي سببا للكفارة مجازا يعني قبل الحنث وسمي الاول وهو قوله انت طالق وانت حر في قوله انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت
اليمين بالله تعالى سببا للكفارة وسمي المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء بطريق المجاز لان
اليمين او المعلق سبب حقيقة لما بينا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا
الى الحكم فاما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب
للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فالذي لا تأثير فيه يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم وان كان
في السببية حقيقة واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا للجزاء
في اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه
اي الحلف او المذكور وهو المعلق او اليمين يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الجزاء او الكفارة
عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا وتسمية الصيد صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه
الصيد في حالة الاخذ وتسمية الاحياء امواتا في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا عندنا
اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة هو مذهبنا
حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق والشافعي
رحمه الله جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في
الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا
في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمرأة
الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتق من جهة هذا المتكلم وقد قررنا
هذه المسائل لما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا
وهو قوله انت حر وانت طالق شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه
الله فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وذلك اي الخلاف يبين
في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها
ثلاثا والتنجيز تفعيل من قولهم ناجز بناجز اي نقد بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعندنا يبطل
التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر
يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او
الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين
وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده فلم يكن بد من ان يصير
البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة

في اليمين بالله تعالى ليتحقق معنى اليمين من الحث والمنع واذا صار مضمونا بالجزاء يعني في اليمين
بغير الله تعالى صار لما يمين به البر من الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت في
الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب
لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء
عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام
كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى
او وصف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهي
يترجح الى التوكيد وما ثبت لغيره يثبت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا
ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت ان له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات
البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها عرضية الوجود للجزاء فثبت بسببه عرضية الوجود ايضا
ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال
كذا اشير في شرح التقويم **ولا يقال** سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولكن
لا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت
لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية
العدم للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية
العدم له من الاصل لان يثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت الوجود للجزاء بهذه الوجهة
لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل
كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامراتي طالق وقد كان فعله
يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اي وجه كان يوجب عرضية
وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي في محل السبب او الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره
باعتبار ان التانيث غير حقيقي على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب قال
الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء
لا تثبت فيما لا تثبت حقيقته وذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في
حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت
فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اي التعليق وفي بعض النسخ بطلت اي اليمين لان التعليق
واليمين شيء واحد ومتى ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة
بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا
وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية
النكاح تفتقر الى بقاء الحل انه اشرح الطريقة البرغرية وشرط الملك في الابتداء لما سنذكر **قوله** وعلى
قوله اي على قول زفر رحمه الله لا شبهة له اصلا يعني ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه لانه لا بد للسبب
وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع
السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى اليه واذا لم يبق جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل

واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحل وهو
قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها وقوله وانما
الملك جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لما كان المعلق حقيقة عن السببية وشبهته ينبغي ان لا يشترط
الملك والحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء ولما
شرط الملك والحل في الابتداء عرفنا انه لم يخل عن شبهة السببية فقال اشتراط الملك في الابتداء
ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف يمين وهي وضعت لتحقيق البر وانما
يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر به عند ترك البر يتحرز عنه
واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لا يبالي بفوات البر فيفوت ما هو المطلوب من اليمين فشرط الملك
في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار الحال الراهنة ثم اذا صحت اليمين بوجود الملك لم يشترط
للبقاء بالاتفاق فكذلك اي فكالملك الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء ثم استوضح ما ذكر بقوله
وذلك مثل التعليق اي عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان
تعليق الثلاث بالملك في امراة حرمت على الحالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت
طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء والجواب يعني عما استدل به
زفر رحمه الله وهو مسئلة التعليق بالملك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق
في حكم العلة لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة العلة له وتعليق الحكم بحقيقة علته
يبطل حقيقة الايجاب لعدم المانع حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامراته
ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل
شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة
اي مانعا لها من الثبوت ومن شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو
معنى قوله السابق عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة
وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها
بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلة لم يشترط قيام محل الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له
بل بقي التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها وتمام الكلام
في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط **قوله** واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال اذ
المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعدم صدوره من اهله التعليق الذي هو حائل بين الايجاب
وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف فينعقد سببا الان حكمه متأخر الى الوقت المضاف اليه
للاضافة الا ترى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان
يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرفنا ان الاضافة غير مانعة
عن سببية الايجاب ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور
لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لا على نفس السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او
عجل الصوم في السفر بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فلله علي ان اتصدق بكذا فعجل قبل مجيئه
حيث لا يقع عن المنذور لان كلمة اذا للشرط والمعلق بالشرط لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح
التعجيل قبله وسياتيك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى **قوله** ما قلنا يعني السبب الذي

فلما انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة العلل على ما فرع سمعك تقريره والله تعالى اعلم

باب تقسيم العلة اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه المذكورة ثم العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ رحمه الله ثم انها تنقسم بحسب اشتمال هذه الاوصاف وعدم اشتمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وقد نظائرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما وحكما كالوصف الاول منها وهو ما سماه الشيخ في الاخر وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التي لها شبهة بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانه علة اما اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او هو علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهه بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه جعله الشيخ قسما اخر فصار الاقسام به سبعة والقسم السابع العقلية وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مذكور في الباب الذي يليه والتصيير وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى في حيز الاسباب اي في درجتها ومحلها والحيز كل مكان فيعل من الحوز وهو الجمع وفي الصحاح الحيز ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز مثل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ووقوع وما يجري مجرى ذلك اي مجرى ما ذكرنا من العلل مثل التطليق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المنذور ونحوها لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشيا علل حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن المغير وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فيكون عللا حقيقية قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسما من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه فكان علة حقيقة وانما فسر المعنى بقوله واما نعني من المعنى كذا لئلا يتوهم انه اراد به المعنى اللغوي او الاصطلاحي كما يشير اليه كلام شمس الائمة رحمه الله قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا خلاف ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على المعلول رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم وفعل التحرك تقارن صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتاخر الحكم عنها تقدما وتاخرا زمانيا فذهب المحققون منهم الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ رحمه الله بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا يتعلق بقوله الواجب كذا يعني الواجب في العلل

الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اي العلة الشرعية على الحكم لم يسم علة مطلقة اي بانه حقيقة بل يسمى علة مجازا اي سببا فيه معنى العلة ومن مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اي العلة الشرعية والعلة العقلية او العلة الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية اي تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في العلة الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل الحكم بها ويتاخر عنها لمانع كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهذا اللفظ يشير الى جواز تاخر الحكم عنها عندهم دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التاخر وعدم جواز المقارنة عندهم وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخر وشرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة لا توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها بزمان جاز بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مضي واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة وهو معنى قوله فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا فصل اي بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم يثبت الاتصال بينهما ضرورة والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان تكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا على ان علل الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلا يبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهؤلاء يقولون الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها وفسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واما الذي اي القسم الذي هو علة اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق واليمين قبل الحنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صيغة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق او العتاق الواقع يضاف الى التطليق او الى الاعتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صيغة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التاثير والحكم قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا يبقى اليمين بل يرتفع وكذا بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه

هو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لملك وذلك معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم من الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعلناه داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا فاذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب لكان اقلها اولى لبقى السبب مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم من وقت الايجاب وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه من كلام الاكمل

فهو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه اى اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك في البيع ثبت للمشترى موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف ان لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجارات الاسرار ولا حكما لان حكمه الاصلى وهو اثبات الملك البات تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك البات قبل الاجازة لتضرر به لخروج العين عن ملكه بغير رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اى يستند الى وقت العقد حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لا سببا يعنى لا يتوهم متوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعى رحمه الله الى ان يتفرقا وهذا تأخر لمانع وهو الخيار وشهر رمضان سبب اى علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر كذا ذكر القاضى الامام رحمه الله في الاسرار في هذه المسئلة وهذا الكلام منه مستقيم لانه قائل بجواز تخصيص العلة لكن ما ذكره الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخى لمانع مشكل على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدى الى القول بالتخصيص ويمكن ان يجاب عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا **ولقائل** ان يقول لا فصل للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والامر خلافه **وكذلك** اى ومثل البيع الموقوف البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضى عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوّزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذى هو اقل خطرا وكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب الذى هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان فبقى السبب وهو البيع مطلقا اى غير معلق بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار فلذلك اى لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضى المدة او باسقاط من له الخيار وجب الحكم اى يثبت الملك للمشترى بهذا البيع من وقت الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعتق الموجود في هذه الحالة من المشترى لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت ان اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وانما ذكر قوله ودلالة كونه علة لا سببا اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبها بالسبب لما سنذكره وقوله ههنا ان المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا الا ان الجواب ما مر **قوله** وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون

ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب من كلام الاكمل

غيره لا حكما لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المعدوم وهو المنافع التى توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما وكان ينبغى ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما تقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وتقام الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجر قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لا حكما لكنه اى عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعنى هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه يعقد وقت وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية وعدم الحكم في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا **ولا يقال** لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود عليه فلم ينعقد في حقه ينبغى ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن في البيع **لانا نقول** نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤاجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمؤاجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشترى الثمن الى البائع والخيار للمشترى حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع من ثبوت الملك وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة **قوله** وكذلك اى وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لا حكما لتأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة لما اوجبت شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب ثبت الحكم عند مجىء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى

وكان ذلك من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك لم يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب في تعجيل اداء الحكم قبله وذكر مثل نصاب الزكاة في اول الحول منه كذا وكذا

قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل وجود الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لوجود العلة اسما ومعنى وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجوز لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اداؤه قبله فكذا ما يوجبه على نفسه بخلاف الواجبات المالية الا ان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله يقولان ان الناذر يلتزم بنذره الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القربة في الصوم والصلوة لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصدقة ولا يقال العبادة في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر لانا نقول النذر لا يتحقق بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او يوم عاشوراء فصام بعد مضي ذلك اليوم يوما دونه في الفضيلة يخرج عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشرع جعل الوقت سببا لهما فاذا اداهما قبل الوقت كان اداء قبل السبب فلا يجوز الى ما شرع في المبسوط وكان ذلك اي ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع ثم شرع في بيان القسم الرابع فقال وذلك اي القسم الرابع ان يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل بعدمه لا ينعدم الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان الاجابة للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اي اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصل بالاصل بطريق الاستناد واذا الوصف لا يستقل بنفسه فيصير للاصل بذلك الوصف علة فكان اي الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهي الوصف وقوله حتى يصح اداء الحكم اي الواجب قبله اي قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اي له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله وذلك اي ما شبه الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قال مالك رحمه الله ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخر من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان تحول الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار ولكن المذكور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي رحمه الله ان النصاب اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا بين له انه يعطيه معجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله

هو علة اسما ومعنى اما اسما فلانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغنى يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف دون حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير منه كذا وكذا

وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب كما ذكر في الكتاب لانه اي النصاب وضع له اي لايجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغنى في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب تعالى آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدى به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وكانه احترز به عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح وان توقف الجرح على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كما قيل والثاني ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغنى الذي يوجب المواساة كاصل الغنى وبه ثبت او يزداد به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلة في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اي النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعني للنصاب شبه العلل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بيناه انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا فقوله قطعا داخل تحت النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم تبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعلق بالشرط لمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع ثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فلذلك ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام من شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت

حتى جاز التعجيل لكن لا يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض الموت علة لتغيير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به لوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب وهذا الوجه وهو الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية فلذلك قام بالجرح فكان علة تشبه الاسباب
مرتكاوت

والوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه
حولي كرجل يعيش مائة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان
واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على
خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يصير المودى زكوة بعد الحول على
خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة
لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المودى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له
ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان اداه الى الامام كان له
ان يسترده منه اذا كان قائما بيده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير
فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم والنصاب كامل جاز المودى عن الزكوة كذا في التجنيس
ولو صار المودى زكوة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب
قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير
المودى زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام
الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان
الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويوخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول ههنا
يسقط الواجب ولا يوخذ من تركته وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط
الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة
والمحاباة والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر
عن التصرف فيما يتوقف الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي عليه الصلوة والسلام في حديث سعد بن مالك
رضي الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء
الثلث لحق الورثة الا ان حكمه اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله
بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء
ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بابا تاما حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له
لم يصر ملكا له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه
مرضا مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بالام يجتمع وعوارض مزيلة لقوى الحيوة وهيئ العوا
ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل
دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر
فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا
اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به لان
ترادف الالام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به
كما بينا وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح علة للهلاك اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه
يقال مات فلان بجرح فلان ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن حكمه تراخى عنه وهو الهلاك الى وصف
السراية وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كثبوت الموت بالمرض لا كوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت

وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب ولذلك مثل شرى القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب وكذلك
التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله علة العلة حتى اذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا
مرتكاوت

به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف قال شمس الائمة رحمه الله
وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والادمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود
قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان
المودى جائزا عن الواجب قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن
جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا لا علة ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة اخر
الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلهذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه
السبب قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره كل ما هو علة العلة فانه الضمير راجع
الى ما علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا
الى الاول بواسطة الثانية فيه كحكم المقتضى مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة
الاول بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا
ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة ومن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها يضاف اليها لا الى الاولى كانت الاولى علة
ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ رحمه الله
سببا في معنى العلة في باب تقسيم السبب اورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذلك اي ما هو علة
العلة مثل شرى القريب فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب
يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء
لكون الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشترى ناويا عن الكفارة
يتأدى به بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه ناويا الكفارة حيث لا يتأدى به الكفارة لان الواسطة
وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده لا وجوبا به والعتق عند وجوده مضاف الى ما هو باقي
بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقترن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان
عني بقوله ان اشتريتك فانت حر الحرية عن الكفارة اجزى عنه لاقتران نية الكفارة بالاعتاق كذا
في المبسوط وكذلك اي ومثل شراء القريب الرمي علة للقتل تشبه بالاسباب لانه يوجب بحركة
السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان
الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في
وجوب القصاص ولما تراخى الحكم عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد
الرمي اشبه الاسباب وكذلك اي وكالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله
بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود في
لا يكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا
الكذب ضمنوا الدية عنده لما ذكرنا يعني في مسئلة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة
الحكم فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية ولكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم
مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا ضمان
عليهم بحال لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو
محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعدي لا الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع
المزكين لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا

اذ الشهادة بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون بالثناء
الخير كذبا اعملوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلب الشهادة
تعديا فامكن الاضافة اليها على المقصود لانها تعين لم يحدث بالتزكية لاعتبارهم في الاداء فلم تضف الى
علة العلة كما في الاسرار قوله واما الوصف الذي له شبهة العلة فكل حكم تعلق بكذا اي الوصف
الذي كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة العلة
لتاثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة
رحمهما الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى اخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من
الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدأ معتبرا لتمامه وكان الطريق الى المقصود
عند عدم ذلك الغير ليس لمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال ان احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا
وليس بعلة منفردة ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احد ركني
العلة او اركانها وهذا القسم هو الذي سميناه علة معنى لا اسما ولا حكما فكان هذا الخلاف راجعا
الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند البعض وصفة الاجتماع
من العلة عند قوم والوصف الزائد المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند آخرين حتى
في الواقع سفينة لا توقف بوضع كر ونغرق اذا زيد على الكر قفيز او وضع فيها كر وقفيز حتى غرقت
كان الكر والقفيز جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني والقفيز
واحد من الجملة عين عند الفريق الثالث على ما عرف كما مر في الميزان فكان الشيخ اختار
القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن صفة الاجتماع وعن
كونه واحدا من الجملة عينا لكونه عينا فلم يكن له تاثير في الحكم فكان سببا محضا واختار الشيخ
المذهب الاول فكان للوصف الاول نوع تاثير في الحكم قبل وجود الاخر فلم يخل عن معنى العلة
ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم
ربوا النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في
رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى
كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فتثبت شبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على
الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان تثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانها
اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا نعلل لو ثبتت حرمة
شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد
الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان تثبت باحد الوصفين بعض
حرمة الفضل ولم تثبت شيء منها به قوله واما العلة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف الاخر وجودا من علة
ذات وصفين مؤثرين واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر
فان الوصف المؤثر هو العلة والوصف الاخر شرط اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه
لانه اي الوصف الموجود آخرا شارك الاول في الوجوب اي في ايجاب الحكم ولكنه ترجح على الاول بالوجود

اي بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم
مضافا اليهما جميعا قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة
تارة تنعدم لمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الوصف الحكم
مضافا الى الوصف الاخير كما في المن الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر وردة احد الزوجين
فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما
اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته وذكر في التقويم ان الحكم انما
يضاف الى اخر اوصاف العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف
الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك اي تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى اخرهما
وجودا مثل القرابة والملك للعتق في القريب فان كل واحد من الوصفين مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق
صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة القرابة
عما يوجب القطع الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان
عن اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى
لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك
وكذا العشر يوضحه ان الملك علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق فكان في الملك معنى العلة
لانه مكمل للعلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة واحدة لا ان
يكون القرابة علة والملك شرطا كما زعم الشافعي رحمه الله ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما
وجودا لما بينا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري
معتقا لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشراء
فيكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعتاق كما قال الشافعي رحمه الله
لان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرمي يكون قتلا بواسطة النفوذ والوصول
الى المرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق يقع عن
الكفارة عند النية ويخرج به عن العهدة لانه يحرر رقبة على قدر ما لزمه بالنص فيثبت بهذا ان الحكم
مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا
تاما ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث
اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة
التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة
القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كما لو شهد الرجلان بنسب رجل فورث وحجب
الابعد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا للابعد ما اتلفا عليه من الارث واذا كان قبل
الموت لم يضمنا لان الارث ثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقا اضيف الى النسب فصارا
متلفين على الابعد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان كان متاخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت
بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار ورايت
في بعض فوائد هذا الكتاب انه لو ملك عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزئه
عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر

بخلاف شهادة الشاهدين فان اثرهما شهادة لا تضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالحكم ملاقاة في السفر على السفر في الحكم فاما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة والموجب ومثل الصوم للحدث ذكر ان السفر تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الا انه لم يكن مؤثرا في الرخص الا بما يتأتى به لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلا صار شبهة علمنا انه علة اسما

مرتضاوى

لوجود العلة اسما
بصلاح الشبهة

اختيارى فيصلح للتكفير وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذى تعلق به العتق في الشراء امر جبرى ايضا كالقرابة ههنا والدعوى التى توجب القرابة ههنا امر اختيارى كالشراء هناك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقا كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقا بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوة لم تثبت مقتصرا على حال الدعوة بل ثبت من حال العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما في المحلوف بعتقه فيكون الدعوة اعتاقا في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك ثبت به مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشراء اعتاقا من كل وجه لما بينا فتصح الكفارة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث اباه ينوى به الكفارة حيث لا يجزيه او ورث رجلان عبدا هو قريب احدهما حيث عتق عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير يتأدى بالاعتاق بخلاف شهادة الشاهدين فان اثرهما شهادة لا تضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت استحقاق الحكم عليه لانه اى المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء اذ ليس للشاهد ولاية الالزام والقضاء يقع بهما دينهما جملة فلا يتصور فيه كون احدهما سابقا والآخر متمما لعلة الاستحقاق ولان الشاهد ينقله الى القاضي وعليه اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان في حصول العلم له ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف الحجة للمشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا وبخلاف ما اذا جرح رجلان احدهما بعد الآخر فمات المجروح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في العلل اذا اجتمعت يضاف الى كل واحد ويجعل كان ليس معها غيرها وكلا منهما علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتعلق بان الحكم هو الزهوق بآخرهما حصل فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وحز الآخر رقبته كان الحكم مضافا الى الحز لاتصال الحكم به يقينا وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فالايجاب علة لملك المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة لملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علته كذا في الطريقة البرغوية والاولى ان يقال علة الملك هي العقد الذى حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذى يسمى بالبيع ويوصف بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول

قوله والمرض عطف على السفر اى السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة الثابتة به اسما وحكما لا معنى وذلك اى كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اى ثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكما ونسبت الرخص الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما ايضا الا انه ليس علة معنى اذ لو كان علة اسما ومعنى لم يحل له الفطر في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه اداء الصوم حقا لله تعالى واما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه اذ السفر ليس بمناف للاستحقاق وهذا اى هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا انه علة اسما اذ لو لم يكن علة اسما ايضا لوجبت الكفارة لوجود الافطار بلا رخصة صورة ومعنى

وبما المعنى فلا الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيفا الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه متنوع لما هو سبب المشقة اقيم مقامها وبالافطار وكذلك العدم الوارع لما كان سببا لاشتغال المعاهد اقيم مقامه فصار مدارا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسر وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا

مرتضاوى

٢٠٦ ٥١٨

واما المعنى اى فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التى مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخص اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن قليل مشقة وقد تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذى هو علة العلة وانما يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما وكذلك اى ومثل السفر المرض علة للرخصة اسما لان الرخص المتعلقة به تنسب اليه كما تنسب الى السفر رخصته وحكما لان الحكم يثبت مقترنا به من غير تأخر لا معنى لان العلة المعنوية ما لها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقى معنى يحتمله وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذى هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكره المصنف في شرح التقويم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متنوع الى آخره

قوله وكذلك اى ومثل المذكور سابقا الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها متعلق بالشغل اى وجوبه متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبنى للمفعول لا شغل المبنى للفاعل يعنى هو متعلق في الحقيقة بوهم اشتغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماء آخر والاحتراز عن سقى زرع الغير المنهى عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطء بملك اليمين الذى هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطء وبالملك يتمكن من الوطء من حيث ان التمكن من الوطء لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقيم مقامه كذا في شرح التقويم واشير في التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن يتعذر علينا مراعاته فعلق بالسبب المؤدى الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطء للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى ولهذا لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطء بالنكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحمها الشغل بماء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج لان النكاح ما شرع في الاصل الا على رحم فارغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتربص ثلاثة اقراء او الرابع على ما لا استبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم على النكاح فقيل لا استبراء في النكاح بحال اعتبارا للاصل كما ان الاستبراء واجب في حدوث ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا او مشتراة من امرأة اعتبارا للاصل وذكر في المبسوط ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين كما ان العدة وظيفة ملك النكاح فكما لا ينتقل وظيفة ملك النكاح الى ملك اليمين لا ينتقل وظيفة ملك اليمين الى ملك النكاح واشباه هذا الاصل

اقامة الشيء مقام غيره اكثر من ان يحصى كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج المني في ايجاب الغسل والخلوة مقام الدخول وغيرهما وذلك اي وضع الشيء مقام غيره بطريقين والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب او افضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك كما قيل والمس والنكاح يقام اي كل واحد منهما مقام الوطء في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل واحد منهما سبب داع اليه مثل الخبر اي الاخبار عن المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه شبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فيما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله ومثل الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع قام مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد تقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم تقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرًا ومثل مسائل الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم معه وجودا وعدما كذا في المبسوط فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة او من الصغير بان باعها ابوه والجارية البكر لوجود الاستحداث وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب عليه استبراء لان الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقد وجد وقاس بالمطلقة قبل الدخول لانه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم وكنا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا ثم الشيخ رحمه الله سمى الاستحداث سببا للشغل قبل هذا بخطوط ووجهه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورده في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث دليل على ملك من يستحدث منه وتلقي من جهته وملكه تمكنه من الوطء والوطء سبب للشغل الذي هو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقيم مقام المدلول للضرورة ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولهذا حكم شمس الائمة بن الفضل رحمه الله فقام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جعله دليلا اولى وطريق ذلك اي طريق وضع الشيء مقام غيره وفقهه اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا كذا احدهما لدفع الضرورة اي جوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المسائل المذكورة وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي الى المحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من

المس

المس والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار والعبادات اي اقيمت الدواعي مقام الوطء في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم اخذت الدواعي حكمه للاحتياط وقيل ان في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى يجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجمل اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجبت العبادات به احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اي الضيق والمشقة في العرف والفرق بين القسم الاول ان في القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع مشقة وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع في الشرع كالضرورة وهذه اي الاقسام التي ذكرناها في تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

باب تقسيم الشرط

قوله فيما يمتنع به وجود العلة اراد به انه يمتنع بالتعليق به وجود العلة لا ان يمتنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها لا يمتنع بوجود الشرط بل توجد به ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك اي وجود الشرط بالصفة التي قلنا توجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او متى دخلت او اذا دخلت فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة ومي قوله انت حر عن الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط في الحال فاذا جاء الدخول ينعقد علة ويصير تحريرا فيثبت به العتق وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا الا ترى ان وجوب العبادات يتعلق باسبابها على ما مر بيانه في باب بيان اسباب الشرائع ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت او على ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف ولا يقال ان الموقوف على العلم وجوب الاداء الذي هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم حصول العلم لهؤلاء لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لان شيوع الخطاب والدعاء الى الاسلام بمنزلة البلوغ الى كل احد فان من اسلم يعني من اهل دار الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم حتى لو علم بها بعد ذلك لا يجب عليه قضاء ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب ولو اسلم الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرائع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم اي الشيء المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم وكذلك اي وكما ينعدم الاسباب والعلل في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن العبادات وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا بعض في بيان التمسكات الفاسدة ان اثر الشرط اي اثر التعليق بالشرط كذا وكذلك هذا في كل الشروط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشرط او ومثل الحكم المذكور في هذه الصورة المذكورة الحكم

في سائر الشروط واما يعرف الشرط بصيغته بان حصل في الكلام حرف من حروف الشرط وكان الفعل
الذي دخل عليه شرطا او دلالة كما سنا في قول المراة التي اتزوجها فهي طالق قوله وفقط لا تنفك صيغة
الشرط عن معنى الشرط ذكر بعض العلماء منهم العلامة الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط قد تخلو
عن معنى الشرط ويسمون ذلك الشرط شرط تغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا
الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب والعادة اي العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط
حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خير باجماع اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يجز وكما
في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم اي يقتلكم الذين كفروا فانه
شرط تغليب ايضا ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم تكن تخلو عن خوف
العدو لا انه شرط حقيقي بدليل جواز قصر الصلوة حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابي وقاص
رضي الله عنه فانه شرط الخوف لجواز القصر وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
فان ذكر الحجر الذي هو بمعنى الشرط اذ الفعل شرط على ما مر بيانه على سبيل العادة اذ الربيبة تربّى في
حجر الزوج في العادة الغالبة لا انه قيد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الربيبة التي لم تكن في حجره عليه
بالاجماع اذا كان قد دخل بامها قالوا والفائدة في تخصيص الله تعالى حال الابتلاء بتلك الحادثة في العادة
بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها امس وذكر الشيخ بعد ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى
الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغاية وادخاله في جنس ما لا معنى له من
الاصوات وكلام الله تعالى منزه عن ان يكون فيه لغو ثم اشار الى الجواب عن متمسكهم فقال في
الجواب عن قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اي ادنى درجاته التي يحل
فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذا وعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال الامر للايجاب تارة
وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه ولا نوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخير فيه
وينعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فالشرط على حقيقته فاما الاباحة اي اباحة الكتابة فتستغني
عن هذا الشرط اي هي غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف في ملكه
الا ترى انه يجوز اعتاقه فالكتابة اولى والمراد بالخير المال عند البعض كما في قوله تعالى ان ترك خيرا
الوصية ومعناه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمته
المولى فاذا راى المولى ذلك منه يستحب له ان يكاتبه جزاء على فعله والمراد بالامر الاستحباب الا
عند داود بن علي وعطاء وابن سيرين فانهم حملوه على الوجوب اذا علم المولى فيه خيرا وطلب العبد
الكتابة ونقل عن عمر رضي الله عنه انه عزمه من عزمات الله تعالى اي واجب من واجباته الا ترى
ان قوله تعالى وآتوهم اي حطوا عنهم عن بدل الكتابة شيئا مما احببتم ربعا فما دونه سنة واستحباب
فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانتظام والاتساق وان كان القران في النظم لا يوجب القران في
الحكم وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الايتاء على الحط من بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة
لهم من اموال الزكوة واعطائهم سهمهم الذي جعل الله لهم من بيت المال بقوله تعالى وفي الرقاب اليه
ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا فانه غير مذكور على وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة

ان

ان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يندب اليه بشرط عدم طول الحرة وعليه يحمل ايضا قوله
تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ونقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق بعدم
شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة قوله وكذلك اي ومثل قوله تعالى فكاتبوهم الاية قوله تعالى فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم غير مذكور على وفاق العادة بل هو شرط اريد به حقيقته على
وضعه لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وقصر الاحوال
ان يقتصر على بعض احوال الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والايجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود
وترك الاعتدال في الاركان ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم اي فان كان
لكم خوف من عدو او غيره فرجالا اي جمع راجل كعاص وقيام اي على اقدامكم او ركبانا بالايماء فاذا امنتم فاذا
زال خوفكم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن فعلق بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال
لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القران يفسر بعضه بعضا وقال تعالى فاذا
اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اتموا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال
الحضر هكذا نقل عن السدي وغيره فعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال
وقصر الاحوال اي جوازه وسقوط كراهته متعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط على حقيقته
ايضا فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق
بالضرب هو قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الاقامة ايضا فعرفنا ان المتعلق بالخوف
قصر الذات ايضا قلنا الشرط الاول ليس لتعليق القصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق
القصر به كما في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق متعلقا
بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل
بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضي تعلق
القصر بالخوف بعد وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذي يتعلق بالخوف لا يشترط
فيه تقدم السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص ولا يقال
نحن نعلق قصر الذات بالضرب ونترك مقتضى قوله تعالى ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا
لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثاني فكان ما
ذهبنا اليه اولى لكن لقائل ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلو صيغة الشرط عن معناه ايضا في
قوله تعالى واذا ضربتم في الارض كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى ان خفتم فلا يجديكم هذا التاويل
نفعا لان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين ولا ينفعكم التمسك بالدلائل في ذلك
لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل واما قوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم فلم يذكر الحجور فيه على سبيل الشرط اي ليس بشرط صيغة اذ لم يوجد شيء من الفاظ الشرط
ولا دلالة لان قوله تعالى وربائبكم معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه
المراة التي اتزوجها طالق والدليل على انه غير مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عكسه اعني
قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل
واحد منهما عند ذكر الاباحة بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن او لم تكن الربائب في حجوركم فلا جناح
لان المتعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي

واما الشرط فوكونه فان لم يكونوا دخلوا [illegible] فلا ضمان عليهم وهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط لا تنفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق ولو قلنا هذا
الكلام بمعنى الشرط دلالة لو وقع الوصف في النكرة ولو وقع في المعين لما صح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم تعارضه علة صالحة لكن
يكون علة تضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح علة لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن عللا بذواتها استقام
ان تخلفها الشروط وهذا اصل كبير لعلمائنا في مسائل قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين
من كتاب [illegible]

دون الحجر فانه لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر
لمراعاة حق الصغيرة لان من عادة الانسان ان يضيع الشيء الذي يحرم عليه ولا يلتفت اليه قال الله تعالى
اشار بمراعاة من في حجره مع كونه حراما عليه وذكر غيره ان الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا
فكان ذكر الحجر تحريضا له على التربية وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع الصغار
والصغيرة وهو شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمراة شرط حقيقي محض لاباحة البنت صيغة لوجود
حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى
الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التاثير وهو غير الحكم قوله وكذلك دلالة
الشرط اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك
اي ثبوت الشرط دلالة وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او مثل
قوله لنسائه المراة التي يدخل منكن الدار فهي طالق هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج
ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج او الدخول
دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط كما مر
بيانه في باب الفاظ العموم وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق او قال ان دخلت واحدة
منكن الدار فهي طالق ولو وقع الوصف في العين بان اشار الى امراة او قال هذه المراة التي اتزوجها
او هذه المراة التي تدخل الدار فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه
المراة طالق فيلغو في الاجنبية وتنجز في المنكوحة ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط
فقال ونص الشرط يجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط تعلق الحكم به في المعين وغير المعين
مثل ان يقول ان تزوجت امراة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المراة فهي كذا تعلق الطلاق بالشرط
في الوجهين جميعا قوله واما الشرط الذي هو في حكم العلل وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان
كل شرط لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ذلك الشرط ان يكون علة تضاف اليه الحكم اي
صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة
صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك اي عدم صلاحية الشرط
للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عنده
دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تاثير له فيه فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل والعلل
اصول يعني في اثبات الاحكام واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود
حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وكان ينبغي ان لا يخلفها
الشرط اصلا اذ لا تاثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم
تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط في حق
اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبهة من الجانبين كما بينا وهذا اصل كبير اي اعتبار
العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير لعلمائنا فقالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار وشهدوا
لعبد بتعليق المولى عتقه به ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان العبد وضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر

لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود
الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا [illegible]
[illegible]
[illegible] عند العاقل [illegible]
من كتاب [illegible]

٥٢١

على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول
المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه ولا يجوز اضافته الى الشرط فلم تضمن
شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط
اما باعتبار ان المعلق بعرضية ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين
لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة
حقيقة فصح تسميتهم بشهود العلة واما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراة
بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي شرط
والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لكن شاهدي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث اوجبا له
ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرئوا شهود التعليق
عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه شهادة
على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم
اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا
اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري
وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا بعد الحكم بالطلاق او العتاق فان الضمان اي ضمان
نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة
لان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم
مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط قوله فاما اذا سلم
الشرط عن معارضة العلة اي العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها صلح الشرط علة للحكم لما قلنا من شبه كل
واحد من الشرط والعلة بالاخر فكان هذا القسم علة حكما لاضافة الحكم اليه لا اسما لانه لم يوضع له شرعا
ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ رحمه الله اورده في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى
وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العلة وصلح علة مثل قول علمائنا في اجمع ان الشاهدين
يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول وفي قوله الاخر وهو قول
محمد رحمهما الله لا يضمنان له شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا
في قول ابي يوسف الاخر وهو قول محمد والشافعي رحمهم الله لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة في
الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون
تنفيذ القضاء حقيقة وعند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان
القاضي بنى القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما
امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا
للقضاء عن البطلان بقدر الامكان واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحرية عندهما نافذا في الظاهر دون
الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يجب الضمان وعنده كان القضاء بالعتق نافذا
في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما فقد وجب العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد

وفي تبين انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه
الله اذا لم يتيقن ببطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وههنا تيقنا ببطلان
الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيتحقق العبد بالحل فلا
يجب الضمان قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط عن القاضي تعرف ما لا طريق له
الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يوقف عليه من كفرهم ورقهم لان
التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يوقف ذلك الا بعد
الحل واذا حلّه عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد فينفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما
ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط قوله وهذان الشاهدان متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال
سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة
ارطال لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انما ضمنا من قبل ان علة العتق لا تصلح
لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع
مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح علة كما في حفر البئر وفي مسئلة
رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر
يصلح علة لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اي
في حكم العلة لمعارضته ما يصلح علة بنفسه واذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبت شهود اليمين على شهادتهم
يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهي يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي
اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه برجوع شهوده
عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم وانما قال يجب لانه لم يثبت عنده فيه رواية وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة وهكذا ذكر
ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم لا يضمنون هكذا نص في الجامع
الكبير وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر رحمه الله يضمنون وعند
علمائنا الثلاثة رحمهم الله لا يضمنون نص على هذا في كتاب الاكراه قلت ووجهه ان العلة وان خلت عن
صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في
فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وكما في اشلاء الكلب على صيد
مملوك حتى قتله او على رجل حتى مزق ثيابه بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار
فيه لاحد فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط ولا يلزم علي من اختار هذا الوجه
اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهي
يمين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانه يقول مما في الصورة
شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق في المعنى لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط
موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى لا يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق
فضمنا لاثباتهما علة العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط صورة قال ابو اليسر رحمه الله انهما اثبتا
وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشيء ما لا يوجد الا بوجوده ويكون على خطر الوجود
ووزن القيد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا قوله وعلى هذا الاصل وهذان

الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة بانفراده صلح علة واضيف الحكم اليه حفر البئر فانه شرط التلف
في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل
انه لو نام في موضع فحفر ما تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل
الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة مانعة عن عمل الثقل الذي
هو العلة وفي بعض النسخ كانت ممسكة وهي ما يتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا لشرط
السقوط كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار وكذلك اي وكحفر البئر شق الزق الذي فيه
مائع شرط للسيلان لان الزق كان مانعا لما فيه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا
ايضا وكذا القنديل المعلق ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة المانع ايضا فكان شرطا ايضا وكان
ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط في هذه الصور ولكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم
لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري
ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص ليقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى
العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلا يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب
ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة
التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك يُنسب التلف اليه دون الحافر وصار
كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا
يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق
الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة
اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر
ما قررنا وقوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني
فيما اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزق وقطع الحبل وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح
احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان
التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على
الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليس باعتبار وجود صفة
التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا يرى ان
صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان مأذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان
الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي ولا يصلح
احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي
كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك
فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر
حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف
مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي

وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن
اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه
الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح
احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في
ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخله رجل
فهلك به نظران دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر
والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد
وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون ذكر قوله والمشي مباح للاحتراز عن
الخلاف فان عند اباحة المشي الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق **قوله** ولهذا اي ولان الحفر شرط
في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث عندنا وعند
الشافعي رحمه الله تجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة
وحرمان الميراث ونحن نقول ما جرى مباشرة قتل محظور ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال
الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرا
وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرا
لا يترتب عليه جزاء المباشرة من الكفارة وحرمان الميراث واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح
اي اخراجه الى الشارع والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اي بعد التقدم الى
صاحبه في الهدم والاشهاد عليه فمن قسم الاسباب التي جعلت علل في الحكم وان كانت مثل الحفر
في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث على ما مر بيانه في
العقوبات القاصرة لا من هذا القسم اي من الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي
طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا
له حكم العلل والاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم
الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته
عليه بالبينة بمنزلة الشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى
العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره الضمير راجع الى الغير الاول اي في ارض
غير صاحب الحنطة ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير الاول ان الزرع للغاصب عندنا
وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع وقال الشافعي رحمه الله الزرع لمالك الحنطة لانه لو
حصل بغير صنع احد بان هبت الريح والقتها في ارض انسان فنبت كان الخارج لصاحب الاصل لانه
فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجرة فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان التولد من ذلك الاصل لا من الصنع
فان الصنع حركات لا تتولد منها اجسام وصار كما لو اصلح اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت ونحن نقول
الزرع غير الحنطة وسوقها وانه امر حادث فلا يخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بوقوع الارض
والهواء والماء او بفعل الزارع والاول باطل لان الحنطة لا تكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون
علة للهلاك وصيرورتها شيئا اخر ووقوع الارض والهواء والماء وان صلحت علة لحدوث الزرع لكونها مؤثرة

فيه لكنها تسخير الله تعالى وتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الاتلاف والحدوث اليها في
حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف الى الثقل في مسئلة الحفر فبقي عمل الزارع وهو في معنى الشرط
لان عمل هذه الاشياء في البذر موقوف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بعمله جمع بين هذه الاشياء فتبين
بهذا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه
خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا داخلا تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه واذا ثبت انه
مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا الزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله
وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يوهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون
الزرع له ولكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصول شمس الائمة حيث قيل فيها وان غصب
حنطة فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارض وارض
الا يرى ان للمالك ان يضمنه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا لها بالزراعة
واذا كان كذلك يملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير **وقوله** مع وجود فعل عن
اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون الزرع
لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط بعد ما غصبه لكنه لا يصلح للخلافة عن
العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذ المحال
شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج فصار الحاصل ان تغييب
المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وههنا لم يوجد ولكن وجد شرط التغيير بفعله
وهو الالقاء في الارض فاقيم مقامه **قوله** واما الشرط الذي له حكم الاسباب وهو القسم الثالث
من الاقسام المذكورة فان يعترض اي فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحترز به عن الفعل
الطبعي كسيلان المائع وسقوط القنديل في مسئلتي شق الزق وقطع الحبل غير منسوب اليه فانه
لو كان منسوبا الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله
فان فعل الطيران وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة في مسئلة السوق
منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار وان يكون اي الشرط سابقا عليه اي على الفعل المعترض
واحترز به من تعليق الطلاق والعتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى
الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن وقوع العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية
والعلية وذلك اي الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اي مثل حل قيد العبد في
رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول
الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه احترز عن فتح باب القفص لانها نظير هذه المسئلة
وفيها خلاف بين اصحابنا كما سنقف عليه وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن
عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص ولو حل قيد عبد فذهب العبد لم يضمن شيئا لما قلنا قال محمد
رحمه الله الا ان يكون العبد مجنونا فحينئذ يضمن لان فعله في الذهاب غير معتبر شرعا فيبقى الاتلاف
مضافا الى ازالة المانع بحل القيد كذا لفظ المبسوط وذكر في التتمة ان العبد المقيد لو كان مجنونا كان
الحال ضامنا من غير ذكر خلاف فالسبب اي السبب الحقيقي ما تقدم على العلة لان ما هو مفض الى
الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط ما تاخر اي الشرط الحقيقي المحض ما تاخر وجوده

ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة فاخرجه من ان يكون حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابته في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب في
الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا واذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار وكان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة
من كافي

عن وجود صوغ العلة وان كان متقدما في انعقادها علة كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط
لا يكون متأخرا عن وجود صوغ العلة قد يكون متقدما عليها كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة
وهي الايجاب والقبول صوغا ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صوغ العلة ولكنا نقول
اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا يرى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا تتوقف انعقادها
على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف
ما اذا تأخر وجوده عن صوغ العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا
ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان
سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه
السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
ما كانت العلة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة
بالشرط وهو حل القيد بل هي حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب
المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان فعل فاعل مختار على الأمر لان الامر بالاباق استعمال
للعبد فاذا فعل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل على
وفق استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا
يضاف اليه عند اعتراض فعل فاعل مختار عليه قوله وكان هذا اي حل القيد من هذا الوجه كارسال
الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في
ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله ثم انها
انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ
يكون ضامنا لانه لما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان
هو سائقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فاصابت في وجهها
شيئا ضمن المرسل كما اذا سار بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن المرسل
وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب
سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب
حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لانه ازالة للمانع عن الاباق جعل
مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم
عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله واذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا
بالاخلاف لان فعل العجماء جبار وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل
ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئا وقال الشافعي
رحمه الله يضمن في الاتلاف بالليل لحديث البراء بن عازب رضي الله عنه ان ناقة له دخلت زرع انسان
فافسدته فقضى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بضمانه وقال حفظ الزرع على اربابها وحفظ الدواب على

نهارا م

اربابها

فيه صح — اعترض هو — جهتها ع — الحل م

وقال ابو حنيفة وابو يوسف فمن فتح باب قفص وطار الطير او باب اصطبل فخرج الدابة فضلت انه لا يضمن لانه شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل مختار فبقي الاول
سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق متعمدا او على موضع
رش الماء عالما به ولو لم يعلم هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقال محمد لو طيران الطير هدر شرعا وكذلك فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار
كسيلان ما في الزق فيضاف الى الفتح وهو على صاحب الشرط
من كافي

اربابها ليلا وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار وانه خبر ثابت بالاجماع وما رواه مأول بان
صاحبها كان يرسلها اخذها فانفلتت بقصده اياها الا يرى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع
ليلا ونحن نسلم ان الحفظ على ارباب الدواب ليلا حتى لو تركوا اثموا ولكن لا نسلم انهم يضمنون لان فساد
الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان كدلالة
السارق الى مال انسان اليه اشير في الاسرار قوله فمن فتح باب قفص وطار الطير يعني في فور الفتح
اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاخلاف لما سنبينه وقد ذكر الفاء اشارة اليه وكذا
في المسألة الثانية لان هذا اي فتح باب القفص والاصطبل شرط لانه ازالة المانع من الخروج والطيران
جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار
غير منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارهما الطيران
والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا
الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسألة حل القيد بخلاف السقوط حيث يضاف التلف فيه
الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط وهو السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن
عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البئر هدر
دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة لانه
هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح دفع للمانع وليس بحامل على
الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحل كأنه قتله بنفسه لان الارسال سبب حامل على
الذهاب بعد التعلم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في الاسرار لمن مشى على قنطرة وهي ما بني على الماء للعبور
والجسر عام مبنيا كان او غير مبني وضعت بغير حق بان وضعت في غير ملكه وفيما لا تصرف له فيه وضعها
فيه واحترز به عن الموضوعة في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدثه
في ملكه والمسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا وقوله عالما به متعلق بالمسألتين اي عالما بوهاء
القنطرة ووضعها بغير حق وعالما بالرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط في هذه المسألة فان مشى
على جسره انسان متعمدا لذلك فانخسف به فلا ضمان عليه لان الماشي تعمد المشي عليه فيصير وقوعه مضافا
الى فعله لا الى تسبيب من اتخذ الجسر ولو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا في التسبيب
وعن ابي يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطب به وان احدثه في غير ملكه اذا كان
بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون بما احدثه فلا يكون متعديا ولكنا نقول
انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب اذا في الموضع الذي لا حاجة في البدوح
ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما عطب بها وقوله لان الالقاء متصل بقوله هدر دمه
وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران والخروج في فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الدابة
والطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا تصبر
عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تأكدت وصارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على
الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب

ضمان كالشق صح

ولم تبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت جارحا منها وان ذهبت مختاره لانه اختيار فاسد و الصياح والصوت سابق فاشبه السوق جبرا وكذلك والقى حية على انسان فلسعته يجب الضمان وان كانت الحية في اللسع مختارة لان اللسع لها طبع فالحقت بالطبيعة وسقط اختيارها واذا لم تخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لان الدابة اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد والجواب ماذكر في الكتاب وهو ظاهر وما ذكر وهو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه محلا وسلمنا ونظر مسلمنا فتح حجر الحية حتى لو فتح حجر الحية فخرجت ولسعت لا ضمان عليه ايضا كالكلب يميل عن سنن الارسال يعني اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سننه ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل ونظيره من حفر بئرا فجاء حربي لا امان له والقى فيه غيره لا يضمن الحافر شيئا لان فعل الحربي ان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ حكم فعل الحافر به فكذلك هذا اي فكذلك الكلب وجولان الدابة بعد الارسال وطيران الطير وخروج الدابة بعد الفتح قال الشيخ الامام ابو زيد رحمه الله في بيان هذه المسئلة ماذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لاموال الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له وكذلك جعل في المسئلة المتقدمة لان من طبيعة الدابة انها لا تصبر عن اكل الزرع الا بحفظ فلما كان الحفظ عليه لئلا جعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال قلت فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان

قوله وهذا قلنا متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى عارضه ثم يصلح علة اي ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا كذا او هو متصل بقوله لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اي ولكون الالقاء صالحا للعلية قلنا كذا القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي الغاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا في العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فتعارض الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا يوجبه بالشك وجعل هذا ضروريا وهو خلفية الشرط عن العلة وعند انكار سبب الضمان فكان القول قوله لانه اي الحارج صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان بنفسه وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل

قوله وهذا اي ولما قلنا ان اعتراض علة صالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا فيمن اشلى كلبا اي اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال فقيل اذا ارسل كلبه ارسالا

كاره

ولم يكن سائقا له فاصاب في فوره يعني صيدا مملوكا لم يضمن يعني سواء الكلب معلما او غير معلم الا انه اذا كان معلما حل اكله والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه وليس الذي اشلاه بسائق يعني انه بمجرد الاشلاء والارسال لا يصير سائقا لينتسب الفعل اليه بحكم السوق فيبقى الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمة هدر حتى لو كان سائقا بان كان يعدو خلفه ويشليه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وساقه فاتلفه البازي حيث لا يضمن لان البازي لا يحتمل السوق فهدر سوقه وبقي الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر سوقه وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائقا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق وعن الفقيه ابي الليث رحمه الله ان الكلب ان اصاب في فور الارسال شيئا يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سائقا له لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيئا في وجهها يضمن كما لو كان سائقا لها فكذلك في الكلب ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب عامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل قيد العبد فلذلك يشترط فيه حقيقة السوق واما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكان محافظتها على سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن الارسال والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه وقوله بخلاف ما اذا اشلى اي ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال لما لم يكن فعل الكلب مضافا الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان ميتة كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد من جملة المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى فاصطادوا وما علمتم من الجوارح الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجه يقدرون على ذبحه بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر الامكان فتحا لباب الكسب فاما في ضمان العدوان فلا ضرورة لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتخلل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اي الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا متسبب مع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا

قوله وهذا اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جمرا في الطريق فاحرق شيئا فهو ضامن لانه متعد في احداث النار في الطريق فان حركته الريح وذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئا فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحول من ذلك الموضع الى موضع اخر وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان عالما حين القاه ان الريح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما يلف به ما لم يتغير عن حاله لانه متعد في هذا السبب واختياره في اللسع لا يقطع النسبة لانه طبع له ولو تحركت اي الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغته اي لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقي شيئا لانقطاع نسبته عنه بتخلل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان وبعض هذه المسائل اي المسائل المذكورة في هذا القسم مثل اشلاء الكلب والقاء النار

والهاشمة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب ومن
السبب الحقيقي الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا
القسم لانها قد خلت عن معنى الشرط اذ لا اشلاء ولا القاء في الطريق والارسال ليست باداء للمانع بوجه
ولكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطراد للمناسبة قوله واما الذي اي القسم الذي او الشرط الذي هو
شرط اسما لا حكما فكذا وهذا يسمى شرطا مجازا لتخلف حكمه وهو وجود الحكم عند وجوده الا ان وجود الحكم لما كان
يفتقر اليه في الجملة كان شرطا صورة لا معنى وفي الاقسام المتقدمة معنى الشرط موجود مع شيء اخر ولهذا
اي ولان الشرط الاول ليس بشرط معنى وحقيقة قلنا كذا والمسألة على اربعة اوجه ان دخلتهما في الملك تقع
الطلاق بلا شبهة وان دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين لا الى جزاء وان دخلت الاولى في الملك ثم بانت
من زوجها ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم تطلق بالاتفاق ايضا وان دخلت الاولى في غير الملك ثم بانت
ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا وقال زفر رحمه الله لا تطلق لان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في الاخر ومذهبه انه يجري الشروط
مجرى العلل كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان
الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجري فيها النيابة عنده كما لا يجري في الشهادة التي هي مثبتة للسرقة فكذلك
سوى بين الشرطين ووجه قولنا ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا
لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلت الداران في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد ههنا اي ليس فيما اذا
وجد الشرط الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني
ولم يحتج شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى بقاءها الا ترى ان اليمين يبقى قبل وجود الشرط الاول
بدون الملك بان ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فيبقى بدونه قبل وجود الشرط الثاني ايضا
والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خال عنهما فلو شرط الملك
لشرط لبقاء اليمين او لصحة عين الشرط وذلك باطل قوله واما الشرط الذي هو علامة وهو القسم
الخامس من الاقسام المذكورة فالاحصان في باب احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة
الاحصان والاسلام قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا
الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة واما قلنا ان الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط
لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد
الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا
ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك
الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا فلم يصلح
للوجوب ولا للوجود اي لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا الوجود فلا يكون شرطا ولذلك اي ولعدم
تعلق الوجوب والوجود به لم يجعل لهذا القسم وهو العلامة حكم العلل بحال بعني سواء كانت العلة
صالحة لاضافة الحكم اليها او لم تكن هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها الشيخان
وبعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد جعلوا

الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة مستدلين بان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه والاحصان
بهذه المثابة لان وجود الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متاخر عنه
لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تاخرها عنه ويتوقف
انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها
وليست بعلامات فكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق
به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا
شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا من صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه
غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق
بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك
كالطلاق المعلق وساير ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم متاخر عن صورة العلة وفي
القسم الاول لا متاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط وهو الانعقاد ولما لم
ينفصل عن الصورة لا يتصور تاخر الشرط عنها ضرورة قوله ولذلك اي ولان الاحصان علامة ليس
بشرط لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم بخلاف
ما تقدم في مسئلة الشرط الخالص وهي ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون على ما اختاره الشيخ رحمه الله لان الشرط صالح الاضافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق
الوجود به فاما العلامة فليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا
يجوز اضافة الحكم اليها بوجه وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله
ان السبب اي العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على السبب
لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والاحصان ملحق بالركن في اضافة الحد
اليه بدليل ان الشهادة على الاحصان تقبل من غير دعوى والشهادة على النكاح في غير هذه الحالة لا
تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليه لما قبلت كما في غير هذه الحالة وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح
كما لو اقر بالزنا ثم رجع يصح وان القاضي يسال شهود الاحصان عن الاحصان ما هو وكيف هو كما يسال
عن الزنا والدليل عليه ان المزكي اذا رجع يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وانه لم يثبت عليه الفعل ولكنه
اثبت شرط قبول الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين وشهود الاحصان لانهم اثبتوا خصالا حميدة
في الجاني والمزكون اثبتوا خصالا حميدة في الشاهد ثم شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد
من المزكين فكانوا اولى بالضمان من المزكين والجواب ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره
الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم
اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا
شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم
وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا
الى الزنا من كل وجه واما صحة الرجوع عن الاقرار بالاحصان لانه لما صار شرطا للحد فصار حقا لله تعالى

لان شرط الحق و سببه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه
لان الله تعالى لم يكذبه في الانكار ولم نصدقه في الاقرار بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار
وكذبه في الانكار فيبطل الرجوع لمعارضة التكذيب ولهذا قبلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في
حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى وامّا سوال القاضي عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على
النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسره ليتبين له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم
وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة العلة كما بينا وللشافعي رحمه الله في رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال
احدها انه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الاصح والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا تعمدنا يجب
عليهم القود والثالث انهم ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت
الزنا فعليهم الضمان قوله ولهذا قبلنا اي ولان الاحصان ليس بعلة للرجم ولا شرط له قلنا ان الاحصان
يثبت بعد قبل ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد
ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال لما ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه
وذلك لان المقصود من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون
للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال
بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة وهو نظير ما لو شهد
شاهدان بعد موت رجل لا وارث له انه وقضى القاضي بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهدا
بالنسب في حال الحيوة فلما مات واحرز المشهود له الميراث ثم رجعا لا يضمنان لان في المسئلة الاولى شهدا
بخروج الميراث فصار كانما شهدا بالميراث وفي الثانية لم يشهدا بخروج الميراث فلا يجعل كانهما شهدا بالميراث
وحجتنا ما ذكرنا ان الاحصان ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأمور به وبعضها
مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة ولا شرط ايضا لما مر بل هو عبارة عن حال في
الزاني تلك الحالة موجبا للرجم كما بينا ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع وجود العلة الصالحة للاضافة
اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في غيرها من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال
وهذا بخلاف مسئلة الشهادة بالبنوة لان الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا الا انهما كان آخرهما يضاف
الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت كان الحكم مضافا الى النسب فضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا
بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فامّا الحد فمضاف الى
الزنا بكل حال لا الى الاحصان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال ثم اعتبر زفر رحمه الله
رد شهادة النساء في الاحصان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ رحمه الله في كلامه ذلك بطريق السوال
ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم
لذمي وقد زنا العبد او قذف رجلا بالزنا ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد
والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة لا تقبل مع
انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخر الخلاف هذا الكلام وان كان يشير الى انها لا تقبل في العتق
وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ما ذكر في حدود الاسرار حيث قيل فيها في تقرير هذه المسئلة ان الزاني
لو كان عبدا مسلما لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا
ولكن الامام شمس الائمة رحمه الله صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق

التاريخ

التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه
ايضا فقال يثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة
الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم وهكذا ذكر في
شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان بالسرقة لا يثبت السرقة في حق
القطع ويثبت في حق المال ثم توجيه هذا السوال انما يستقيم على قولهما حيث قبلا الشهادة على عتق العبد
بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا لتضمنه تكميل العقوبة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فعدم القبول
لعدم شرطه وهو الدعوى فلا يرد السوال الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل
قوله فالجواب عن هذا اي عن هذا السوال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق
المشهود به دون المشهود عليه فتقبل فيما ليس بعقوبة ولا تقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطا
له اثر في ايجاد العقوبة لحديث الزهري رحمه الله مضت السنة من لدن رسول الله والخليفتين من بعده
ان لا تقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولكنها حجة عامة على المسلم والكافر جميعا
والمشهود به ههنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحد ولا وجوده فلا يكون سببا للحد
ولا شرطا له فلم يمتنع القبول باعتبار المشهود به ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان
الجناية تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة العقل والاسلام
والحرية وبعد ما شهدوا صار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطريقه الموضوع له
وفي ذلك اي في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا
التكثير من الجلد الى الرجم وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر اذا لم يكن
ذلك الضرر حدا وعقوبة كما في ايجاب المال وسائر الحقوق واذا كان كذلك لا يمتنع ثبوت الاحصان بهذه
الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر يثبت بمثل هذه الشهادة
ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون
المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا ولكنها عامة في حق المشهود به حتى يثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت
شهادتهم في المسئلة المذكورة تكثير محل الجناية من حيث ان محل الجناية كان مقتصرة على العقل والدين
او عليهما او على اصابة الحلال وموجبها جلد خمسين في الزنا وجلد اربعين في القذف وبهذه الشهادة
صارت جناية على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا وصار موجب الجناية الرجم او جلد مائة في الزنا وجلد ثمانين
في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر يثبت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يتضرر به
المسلم ليست بحجة اصلا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة
بالولادة تقبل من غير فراش قائم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا اقرار وكذا يثبت النسب بشهادتها
كما يثبت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بالاخلاف يعني اذا كان احد الاشياء
الثلاثة موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود
لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير وكذلك
فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها النسب بل تعيين الولد لان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق

فيكون انفصال الولد معرّفا للولد الثابت نسبه باحد تلك الاسباب كالاحصان معرّف للزنا الموجب للرجم ولا يتعلق به اى بالانفصال وهو الولادة وجوب النسب اى ثبوته لانه ثبت بالعلوق من ماءه ولا وجوده لانه لا يتوقف بعد ما هو سببه على الولادة في حق ثبوت النسب بل هو محض مظهر للنسب الثابت قبل الولد من حين العلوق كما في حال قيام احد الامور الثلاثة فاذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة لا وجوبا بها ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة في حال قيام احد الامور الثلاثة كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء والرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته بها قبله على ما بينا قوله والجواب عنه اى عن هذا الكلام لابى حنيفة رحمه الله كذا ولا حبل ظاهر عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحرف حرف كان اى اذا لم يكن الفراش قائما ولا حبل ظاهرا ولا اقرار بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور يعلم تعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرّف للولد الثابت النسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا اى فلا يكون ثابتا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فما كان باطنا يجعل في حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم نعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غيب الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحبل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المعدوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء ثبوته بالولادة يشترط لها كمال الحجة كالولادة على احد نسبا على اخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فصلح لان تكون الولادة علامة معرّفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصر وجود النسب مضافا الى الولادة فلذلك ثبت النسب بشهادة القابلة قوله واذا علق بالولادة الى قوله اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عبدى حر وقد اقر الزوج بانها حبلى او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او العتاق بمجرد قولها عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهى مما تقف عليها القابلة فلا تقبل فيها مجرد قولها كما لا تقبل في ثبوت النسب المولود ولابى حنيفة رحمه الله انه علق الجزاء بامر موجود في بطنها فتقبل فيه خبرها كما لو قال ان حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر تشهد لها او تيقن بولادتها بخلاف النسب لان بمجرد قولها تثبت مجرد الولادة وليس من ضرورته ثبوت تعيين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا لا تقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اى ولد كان من حى او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابى حنيفة رحمه الله ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ما علق به اى بفعل الولادة من الجزاء لان ذلك اى المعلق بالولادة من

الجزاء

الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوبا به ولا وجودا عنده وقد ثبت الولادة بشهادتها بعينها في حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج بالاجماع ثبت ما كان تبعا له اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المتعقب ثبوته اليه كالاحصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء ثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا الا ترى انه لو قال لجاريته ان كان بها حبل فهو منى فشهدت القابلة على ولادتها صارت هي ام ولد له وكذلك لو ولدت امرأته ولدا ثم قال الزوج ليس هو منى او ولادة ولدته ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما ولو كان الزوج عبدا او حرا محدودا في قذف وجب عليه الحد فاذا جعلت شهادة القابلة حجة في حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتهما بشهادتها ليس بطريق القصد بل ثبتان تبعا فلان يجعل حجة في الطلاق والعتاق بهذا الطريق كان اولى وكذلك قالا اى وكما قالا في الطلاق والعتاق انهما ثبتان بشهادتها تبعا للولادة قالا يثبت استهلال الصبى اى حيوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حيوة الولد التي بها يستحق الارث لا يكون مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا عنده لان حيوته سابقة على الولادة لكنها غير معلومة واذا كان معرفا يقبل فيه قول القابلة كما يقبل في حق الصلوة حتى يصلى على المولود ولقوله ما روى عن على رضى الله عنه انه اجاز شهادة القابلة على الاستهلال قوله واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه اى فيما ذكرنا من المسئلتين بحقيقة القياس وفيه اشارة الى انهما قالا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر ووجه القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يمتنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من احكامه فكان له شبه بالعلة فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علته الا بحجة كاملة لتعلق وجوده به ثم اشار الى الجواب عن كلاميهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هى حجة يكتفى بها فيما لا يطلع الرجال عليه لاجل الضرورة والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه ثابت في موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة والضرورة ههنا في ثبوت نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفى للولد فتثبت الولادة في حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعتاق والاستهلال فليس من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة في اثباتها فلا تثبت الولادة في حق هذه الاحكام الا بحجة كاملة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله ولا تتعدى الى التوابع اى الى التوابع التي ليست من الاحكام المختصة بها قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية فتقبل في اصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الطلاق ولا يلزم عليه النسب لان النسب لا يتعلق ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبت بشهادتها فظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق قال شمس الائمة رحمه الله استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما نطلع عليه باستهلاله فيصير مضافا اليه

كشهادة المراة على الرضاع ... ثيب وقد اشتراها ... على انها بكر اما لا ... على البائع بل يستحلف البائع وان كان قبل القبض فكذا ... والله اعلم باب تقسيم العلامة اما العلامة
ما يكون علما على الوجود ... وقد يسمى العلامة شرطا ... مثل الاحصان في الزنا ... فصارت العلامة نوعا واحدا وقد قال الشافعي ... مثل القذف
مر ... در

في حقنا والارث يبتنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة كشهادة المراة على كذا اى اذا اشترى امة على
انها بكر ثم ادعى المشترى انها ثيب وانكر البائع فالقاضى يريها النساء فان قلن هى بكر فلا خصومة
بينهما وان قلن هى ثيب ثبت العيب في حق توجه الخصومة دون الرد الى البائع لان الثيابة لم تثبت
مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم تكن شهادتهن حجة
فيه ولكن الثيابة في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فثبت بشهادتهن كعيب الولد فتثبت عيب
الثيابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا للرد على البائع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها
الا الاستحلاف يحلف البائع بعد القبض بالله لقد سلمتها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل
القبض يحلف البائع بالله ما بها هذا العيب الذى ادعيه المشترى في الحال فان حلف فلا خصومة وان
نكل يرد البيع فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فيجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها
دون غيرها ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاعتاق فانه ثابت في حق صحة الاعتاق دون خيار
العيب والرؤية وساير احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض احترز عما روى عن محمد رحمه الله ان
الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء من غير استحلاف البائع لان العقد قبل
القبض ضعيف حتى يتفرد المشترى بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء والقبض شبيه بابتداء
العقد لثبوت اليد الذى هو المقصود من التجارات به فالرد قبل القبض شبيه بالامتناع من القبول
فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض لان الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشترى
الى البائع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة ووجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء حجة
ضعيفة ضرورية فيجعل حجة في سماع الدعوى ولا يفصل الحكم بها ما لم يتايد بمؤيد وهو نكول البائع
واما قبوله على رضى الله عنه شهادة القابلة في الاستهلال فمحمول على القبول في حق الصلوة واما قبلت
في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المراة والواحد حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان
بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت بشهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطلع
عليه الرجال والله اعلم

باب تقسيم العلامة

قوله ما يكون علما على الوجود
يعنى من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا قبل باب تقسيم السبب وقد تسمى العلامة شرطا
يعنى ان كان للحكم نوع تعلق به مثل الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم
يثبت عند عدمه كان فيه جهة الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا مجازا وصارت العلامة اى
العلامة المحضة نوعا واحدا وهى مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات للانتقال من ركن الى ركن من غير
ان يكون فيها معنى الشرط بوجه ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان فانه معرف بالشهر
محض للزمان الذى يقع فيه الطلاق فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة ثم قال هى نوع واحد
فما وجهه قلنا ان العلامة المحضة التى ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها
معنى الشرط كالاحصان وقد يكون بمعنى العلة كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة
بذواتها شيئا من حيث انها لا توجب بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان تنقسم العلامة
بهذا الاعتبار كما انقسم السبب والعلة والشرط والى هذا التقسيم اشار الشيخ رحمه الله بقوله وقد يسمى
العلامة شرطا قوله وقال الشافعى رحمه الله الى قوله القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كالقذف
يوجب الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود وعند الشافعى رحمه الله نفسه يوجب رد الشهادة ولا

ان العجز واقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجنايته لا شرط بل هو موقوف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر حكمى بخلاف الجلد لانه فعل حسى ... الحد ...
ويسكر لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه ... الاصل والعجز موقوف والجواب عنه ... بالكتاب ... مثل الجلد فيجعل ... وهو الجلد
وابطال الشهادة الا بعد ... قوله ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل موقوفا كما لم يجعل كذلك في حق الجلد
مر ... در

٢١٧

يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده
لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واشار الى المعنى بقوله واولئك هم الفاسقون اى لانهم فاسقون والفسق يثبت
بنفس القذف لانه كبيرة على ما مر فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر تعرفنا ان ذكر العجز عن
اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جناية لا لانه شرط لان صيرورته قذفا ذكرنا لا يتوقف على
العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضى لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة
يظهر كونه كذبا من الاصل فيتبين ان الشهادة كانت مردودة لانها صادفت مردودة بالعجز كمن قال لامراته
ان كان زيد في الدار فانت طالق فخرج زيد في اخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا ان الطلاق وقع حين
اوجب لا انه وقع عند الخروج فكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز ههنا وقوله فيكون سقوط الشهادة
الى اخره جواب عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة ينبغى ان يجعل كذلك في حق الجلد
حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت في حق الحكمين بنمط واحد فقال لا يمكن جعله
علامة في حق سقوط الشهادة لانه اى سقوط الشهادة امر حكمى اى شرعى فيمكن اثباته بالقذف سابقا على
العجز وجعل العجز في حقه معرفا بخلاف الجلد لانه فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على
العجز فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الحد يصير مضافا اليه وجودا عنده وذلك اى كون العجز معرفا
باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة
عن الزنا لان العقل والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه
كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة ساير الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة الا انه
لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كونه من الاصل كان العجز معرفا فاذا قضى
القاضى بشهادته ثم تحقق العجز تبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه كما لو قضى بشهادة
رجل ثم تبين انه عبد او كافر ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجناية والحسبة لانا لا نسلم
التردد في نفس الجناية بل التردد في علم القاضى ويحصل له العلم بالجناية من الاصل على انه لا عبرة لمثل
هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء بالبينة بعدها تقبل ومع ذلك يصير فاسقا
مردود الشهادة قوله والجواب عنه اى عن كلام الشافعى رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هتك
الجلد وهى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فعل كله اى ليس كما زعم الخصم ان
احدهما امر حكمى والاخر فعل بل كل واحد منهما فعل فخوطب الامام باقامته على القاذف وهو اى الفعل
الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال لان يكون هكذا اللفظ
الاول اى قوله تعالى ولا تقبلوا عطفا اى معطوفا على قوله تعالى فاجلدوهم يعنى انه تعالى خاطب الائمة
بقوله تعالى فاجلدوهم وعطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا مخاطبا لهم ايضا وكان كل واحد منهما فعلا خوطب
الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون امرا حكميا لا يجوز ان يفوض اليهم واذا كان كذلك اى اذا كان كل
واحد منهما فعلا لم يصح العجز ان يجعل معرفا للجناية السابقة كما لم يجعل كذلك اى لم يجعل معرفا في حق الجلد
بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر الامام البرعى
في طريقته ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات شرط وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء معطوف عليه
فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كما في قول الرجل لنسائه التى يدخل منكن الدار ثم تكلم زيدا فهى طالق

واصل ذلك انما يحتاج في الحد ما لتوبة الى الرشد لان القذف نفسه كبيرة وليس كذلك لان الله تعالى ذكر مقبوله حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله لان العقد
اصل فمع ذلك انه لا يصلح علة الاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن الاطلاق على ما كان شرط الحد ولكن لا يحل الا بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يمكن به من احضار الشهود وذلك
الى اخر المجلس
اوالى ما يراه الامام
مركاوي

كان كلام ذلك شرطا لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الحد ورد الشهادة فيكون
كل واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة معلقا بالرمي وحده لما يؤدي الى الغاء الشرط
الثاني في حقه وهو فاسد واصله ذلك اي اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة محضة اما يحتاج فيه
الى التعريف اي جعله معرفا الى ان نثبت ان القذف نفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعي رحمه الله
وليس كذلك اي ليس القذف نفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جناية وبين ان يكون حسبة فانه لو
اقام اربعة من الشهود على زنا المقذوف تقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حق الشرع
عليه بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد اربعة من الشهود ولو كان
القذف كبيرة نفسه لا يتمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها
الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حسبة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة
مع هذا الاحتمال وتعين تحقق العجز يصير القذف جناية مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال
انه وقف وله بينة عادلة يعجز عن اقامتها لموتهم او لغيبتهم او لامتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة
مقتصرا على الحال ولكن يثبت الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل شهادته ولو
سقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المامور بابطال شهادته تتميما للحد والبطلان حكم الابطال
فلا يثبت قبله واما قوله العقد اصل نعم اي نحن نسلم ان العقد اصل ولكنه اي هذا الاصل لا يصلح علة
لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن
المقذوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا
الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المقذوف لانه كما استحق
على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا لانهم قذفة في الحقيقة
فاذا لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف موضوع الشرع **قوله** لكن الاطلاق متصل بقوله فكيف
يكون كبيرة وجواب عما يقال لما لم يكن كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة فما معنى قبلت البينة عليه
حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اصلا فقال نعم الا ان الاطلاق اي تجويز القذف
والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضغينة لا يحل وان كان صادقا وذلك
اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور اي في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا يحل له الاقدام عليه
ولا يمهله القاضي الى احضارهم وجب تاخيره اي تاخير القذف يعني تاخير حكمه وهو الحد ورد الشهادة
الى ما يمكن به اي الى زمان يمكن القاذف به من احضار الشهود مجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة
وذلك اي التاخير للتمكن من اقامة الشهود الى اخر المجلس في ظاهر الرواية او الى ما يراه الامام
وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له
بينة اجل ما بينه وبين قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال
يمهل الى المجلس الثاني ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال
الا يرى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني لياتي به فهذا مثله
وجه ظاهر الرواية ان سبب وجوب الحد ظهر عند القاضي فلا يجوز له ان يؤخر الاقامة لما فيه من الضرر
بالمقذوف بتاخير دفع العار عنه ولكن الى اخر المجلس لا يكون تاخيرا فلا يتضرر بذلك القدر الا يرى ان له
ان يؤخر الى ان يحضر الجلاد فلهذا جوزنا له ان يمهله الى اخر المجلس من غير ان يطلق عنه ثم لم يؤخر حكم

ثم لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود ما واقيم عليه الحد ... بينة يشهدون على الزنا قبلناها واقيما على المشهود عليه حد الزنا وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان كان تقادم
العهد لم يقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكر في المنتقى في فصل التقادم ويتصل ببيان الحد باب بيان العقل وما يتصل به واهلية البشر المكلف
الناشي العقل اسوة العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية
تعالت امرا ... مركاوي

قد ظهر اي لا يجوز بعد الامهال الى اخر المجلس او الى المجلس الثاني تاخير حكم قد ظهر وكانه جواب عما
يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة البينة بعد كما في قوله ان لم ات البصرة فكذا لا يتحقق
العدم الا في اخر العمر لاحتمال وجود الاتيان في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المعلق به فقال
لا يجوز تاخير حكم قد ظهر وهو الحد ورد الشهادة لتحقق العجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من
القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو العجز الحالي كما في الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز
في العمر لم يبق لايجاب الحد ورد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتها على القاذف بعد موته **قوله** فاذا اقيم
عليه اي على القاذف الحد يعني لما ظهر عجزه واقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل
احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة الحد ورد الشهادة تشهد
على زنا المقذوف تقبل ويقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقادم العهد ويصير القاذف مقبول
الشهادة لان سقوط الشهادة كان بسبب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البينة فقد تبين
ان العجز لم يكن متحققا فانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط وان كان تقادم العهد لم يقم الحد على
المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تاثير
التقادم فيه بالمنع فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة تقبل في حق المال ولا تقبل في حق
الحد كذلك ذكر في المنتقى اي مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي الحواشي في
المنتقى من غير فصل تقادم العهد فانه لم يذكره اي الفصل الاول مذكور فيه دون الثاني هذا هو الذي
يفهم من ظاهر هذا الكلام والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقادم مذكور في المنتقى
ايضا فانه قال وان تقادم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه
اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابي يوسف او محمد رحمهما الله هذا قول احدهما وفي قول الاخر لا تقبل
الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود في شهادتهم على المقذوف
بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة
فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة **قوله** ويتصل بهذه الجملة اي ببيان الاحكام المشروعة وما
يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة **باب**

بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر لان هذه الاحكام لا تثبت في حق عديم العقل فلا بد
من بيانه او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات
الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله**
اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة
الصانع بالتوحيد ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه
مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق
العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة بذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ
والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب
والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم عنده ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه
الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام
نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق

الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يعرفان الا بورود السمع وليس في العقل
امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت في
العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف بخالقه واضافة وجوده وبقائه الى ايجاده وابقائه ومن
الحرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء بما لكه والاعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا الحكم
العقل ان الترك والاتيان في هذه الامور بمنزلة واصله بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما يقتضيه العقل
توجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة وان لم يعين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب
الوجود او العدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرهما وكذا السكر اظهار النعم من المنعم
ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفران على معنى ان عقله يمنعه ان يدعي ذلك لغير الله
تعالى فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يستقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في
الآخرة بالنصوص الدالة عليها فاولوا بان رؤيته موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة
ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها
النص وانكروا ان يكون المتشابه مما لا حظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا
باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخله تحت ارادة
الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى ارادته ومشيئته مما يستقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك
وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد
تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله لا عذر لمن عقل
صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى فكان الصبي العاقل
مكلفا بالايمان وكان من لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق جبل لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على
ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا
يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها
بحال بل الموجب هو السمع حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله
فكان ايمانه مثل ايمان صبي غير عاقل فلا يعتبر تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الآخر فقطعهم فيمن لم يبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان انه من اهل النار تمسكت
الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما
انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت
حجة الله تعالى قبل بعثة الرسول قائمة في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكفار
الم ياتكم رسل منكم فيقولون بلى فيلزمهم الحجة فالزمهم الله تعالى استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول
ونحوها وبقوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل
كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول
بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في ذلك عقله عن اصل الهوى وتنبيه قلبه
عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم

ذلك

٥٢١

ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال
بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين فكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك
ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك
استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله
عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا
في الارض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى بترك التامل ولو كانوا معذورين
لما عوتبوا بمطلق الترك وبان الله تعالى قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق ولم يقل نسمعهم ونوحي اليهم وقال اولم يتفكروا في انفسهم اولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون في شواهد لها كثيرة فثبت ان وجوب
الاستدلال لم يتوقف على الوحي وان العذر يسقط بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع
به العذر وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدوث في العالم ادل على المحدث
من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية في معرفة المعجزة والرسالة كان به
كفاية في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع
ولزم العمل كما يجب بالشرع وساير الحجج اذا قامت كما في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح
هو قولنا ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا لا كما قال الفريق الثاني
فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي
ولم يعذره بتقليد الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي
اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا
لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من ساير الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع
التي هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا خلق متفاوتا في اصل الخلقة هذا نفي
لقول المعتزلة ان العقل في اصل الخلقة ليس بمتفاوت في البشر كالحيوانية وبنوا ذلك على قولهم
بوجوب الاصلح وذلك منهم انكار المشاهد والعيان فانا نرى تفاوت حدة الاذهان وجودة القرائح
في الصبيان في اول نشوهم وكذا في البالغين من غير جهل سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فانكار ذلك
كانكار تفاوت الخلق في الحسن والقبح والضعف والقوة والشجاعة والجبن والامر تفسيره قبل هذا
يعني في باب بيان شرائط الراوي انه اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله في الرأس وقيل
محله القلب قال تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها يضيء به اي بذلك النور الطريق الذي مبداه من حيث
ينقطع اليه اثر الحواس والضمير راجع الى حيث وذلك مر بيانه فيما تقدم وهذا انما يتاتى في المحسوسات
فاما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدا طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس والمحتاج
فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع
اثر الحواس وفي اللامشي هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو
جوهر طهر بماء القدس ودوخ بروائح الانس واودع في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما
اضاء استنار مناهج النفس واذا اظلم خفي مدارج الدين وقيل هي قوة في الطبيعة تنزل في القلب

منزلة البصر في العين ثم هو اي العقل عاجز بنفسه لانه آلة والالة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح
ان يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها ولكن اذا وضح به الطريق اي
طريق الادراك للعاقل كان المدرك اي ادراك المطلوب للقلب بفهمه وهو القوة المودعة في
المضغة التي في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض والدرك
بفتح الراء اسم من الادراك قال الله تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى وقال عليه السلام اعيذك على
درك الحاجة اي ادراكها كشمس الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة
للاشياء بها اي بنورها والضمير للشمس من غير ان يوجب الشمس ذلك لان تلك الاشياء او
يكون هي مدركة اياها او يكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن
الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك
بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت
والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب
بكسر السين شعلة نار ساطعة وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل آلة لمعرفة المعقولات كالسمع آلة
لمعرفة المسموعات وبه نعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الاشياء وحرمة بعضها
والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان
العبد موجد لافعاله وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما ان الرسول عليه السلام
معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى
ولكن بواسطة العقل واما العقل كفاية بحال في كل حظة يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يخ
الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما
بينا انه آلة فلا يصلح للايجاب في نفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ مضاف
الى دليل السمع لا الى دليل العقل واذا وحد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه
وبلوغ الاسوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبلوغ متغلغل بعقله في مضايق
الحقايق مستخرج بفكره ومحتد لخفيات الدقايق لما جرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء
الطريق ولم يعرف سبل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق
الله تعالى واكرامه لا يبقى الا بفضله وانعامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط
المستقيم فكم من مسلم عرف سبل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق
بالارتداد ورجع من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان
الشياطين بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان
ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل السعادة والهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية
بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال قوله ولذلك اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل
لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قال
الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة
وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف اي لم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف
ولو بلغت كذلك اي على واصفة ولا قادرة عليه ولو عقلت وهي مراهقة اي صبية غير بالغة ثم وصفت الكفر

كانت فريع وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا
فتبين وتبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابي يوسف رحمه الله فلا تبين فعلم به اي بما ذكرنا من
المسئلة الاولى انه اي الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة
الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم
تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا
ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول ولو وصف الكفر واعتقده
او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ما قاله الفريق الثاني فكان
هذا قولا متوسطا بين الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر
لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدا فكذلك هذا وهذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي
زيد في التقويم وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة
رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله انه قال لا عذر
لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه واما في
الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق
معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجب على
العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان
هو والعاقل سواء في وجوب الايمان واما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت
في عمل الاركان لا في عمل القلب وحمل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يحتلم
الحديث قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه كالخطاب والصحيح
ما اختاره الشيخ في الكتاب لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا ثم لما
سقط الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الخطاب
قبل البلوغ الى المخاطب لا يؤثر في الايجاب كما لا يؤثر في حق الصبي قبل البلوغ فلا يحكم بكفره بجهله بالله
تعالى وغفلته عن الاستدلال بالايات الا ترى ان الجهل قد الحق بالصبي في اسقاط العبادات حتى
سقطت العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل
بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال ايضا وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معذورا لانا
انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاد
امر فلا يكون الا بضرب استدلال وجهه فلم يعذر فيما احدث من اعتقاده الا بحجة كما في حق الصبي كذا في
التقويم قوله ومعنى قولنا كذا يعني ان من لم تبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا
اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بالايات على معرفة الخالق بان بلغ على شاهق
جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان
الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الادراك
انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صنعا الا وقد عرف لها صانعا فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسنة

ويعد ادراكه مدة الباطل في جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به
المعرفة وعلى هذا الوجه يحمل ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما
يرى في العالم من آثار الخلق اي لا عذر بعد الامهال لا لابتداء العقل وكان من حق الكلام ان
يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان الباطل والتجربة فاما
اذا اعانه الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه على نحو ما قال ابو حنيفة
رحمه الله يعني اقامة الامهال وادراك زمان الباطل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قاله ابو حنيفة
رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال
اليه متعلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه
المدة لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها
اذ البلوغ يتحقق في الغلام بعد اثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ
لاثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة وصار
فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلابد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع
المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة الباطل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه
بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفافه
بالحجج كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا **قوله** وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع
اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغه
الدعوة دليل قاطع نعتمد عليه ونحكم به انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد
فانه اذا استمهل يمهل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل
متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير
فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو
عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه ولو بلغ ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة
العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول
متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال
ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه اي
غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة الباطل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري
ويكون ذلك على هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل كذا من تتمته فمن جعل العقل
حجة موجبة بنفسه بحيث يمنع الشرع اي ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس
له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه
ولم يوجد عليه دليل عقلي سوى امور ظاهرة نسلمها ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه
وبيانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر
والعبث به وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه العقل حتى لم يجز ورود
نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له

فيما عرف حسنه وقبحه ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما
قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عاجز بنفسه بل الموجب في الحقيقة هو الله
تعالى ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا
فثبت ان ما ذكره الخصم لا يصلح دليلا على ما ادعاه وما ذكروا ان الشرع لم يرد بما لا تدركه العقول ظاهر الفساد
لان الله تعالى شرع من المقدرات ما لا تدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات
والحدود ونحوها **قوله** ومن الغاه اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له ايضا اي ليس
له دليل قاطع وهو مذهب الشافعي رحمه الله فان مذهبه كمذهب ابي الحسن الاشعري في مثل هذه
المسائل والدليل على ان ذلك مذهبه ما قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا
دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم
وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة الباطل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد
الدعوة فلا يوجب ضمانا ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دماءهم هدرا باعتبار ان كفرهم لم
يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين والذين لم يستوفوا
مدة الباطل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جملة من تعذر
على ما فسرنا بان كان صبيا او ممن لم يستوف مدة الباطل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرف ان
العصمة المقومة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرا ايضا الا ترى ان قتل
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى وقوله وذلك متصل بقوله فلا
دليل له ايضا وقوله فليس معه دليل يعني انا قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه ملغى لا يجد
في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم
يجد نصا لابد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعديم العقل في سقوط
التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند
عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل يلتبس بالهوى ويجوز نصبها ايضا عطفا
على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا
عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا بتوفيق من الله
تعالى من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة
بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل
بالحجة والحجة مقهورة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك فلابد من تأييد بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من
ادراك زمان الباطل والتجربة ليتم الحجة **فان قيل** فقد تمسك كل فريق بنصوص كما تلونا فكيف ذكر الشيخ
انه لا دليل لهم **قلنا** تلك نصوص مأول بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لتأويل الفريق
الآخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسألة لتعارضها على
انك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب
اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمعزل

فلذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم وقوله وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل حجة بنفسه وتقريره ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان الايجاد كان غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم اذ الوقوف على الايجاب متعذر فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة كما فرع سمعك غيرهم على فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم

في هذا اي في الاهلية على تاويل المذكور **باب بيان الاهلية** وقوله اياه

اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله تعالى وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فتنقسم فروعها بحسب انقسام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة راي الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح للحكم اي لحكم الوجوب لوجوبه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء والذمة استحقاق حقوق تلزم بالعقل وقيل هي نفس العقل لان العقل والذمة سواء والذمة التبعة ايضا غير ان في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليظهر المطيع من العاصي كذا رايت بخط شيخي رحمه الله اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا تضاف اليها ولا تضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة **قوله** وان الآدمي يولد وله ذمة دليل على قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع العلماء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكتف بان تطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع لمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فان الله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بهما اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بان حمل حقوقه وثبت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة كما شاء كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والآدمي لا يخلق الا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق الا وهو حر مالك لحقوقه وانما ثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحمله حقوق الله تعالى **قوله** بناء على العهد الماضي يعني انما ثبت له هذه الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله تعالى الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث

يعاينهم آدم عليه السلام وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا تلاها الى قوله تعالى المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن والكلبي وابن جريج ومعمر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وابو قلابة وغيرهم رضي الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جميعا ثم جعلهم ارواحا ثم صورهم ثم استنطقهم واخذ الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم ان تقولوا يوم القيمة انا لم نعلم اعلموا انه لا اله غيري فلا تشركوا بي شيئا واني سارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وانزل عليكم كتبي قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك واقروا يومئذ بالطاعة وفي رواية مقاتل ان الله تعالى مسح صفحة ادم اليمنى اي امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سودا كهيئة الذر فقال يا ادم هؤلاء ذريتك آخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلي رزقهم فقال نعم يا رب فقال لهم الست بربكم فقالوا بلى ثم اعادهم ثم افاضة القداح ثم اعادهم جميعا في صلب ادم عليه السلام واهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء قال الله تعالى فمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد والى هذا المعنى ذهب عامة المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق **فان قيل** ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم عليه السلام فما وجه التوفيق **قلنا** وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى ما كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية **فان قيل** فما وجه الزام الحجة بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك **قلنا** انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما نسي يزول به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سينبئنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسي بانزال الكتب وبارسال الرسل فلم يعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام وكلام العرب والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الآية **قوله تعالى** وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي الزمناه ما طار له من عمله من قولهم طار سهم بكذا يعني عمله لازم له لزوم القلادة او هو رد لتطيرهم بالسانح والبارح من الطير وقوله في عنقه عبارة عن اللزوم تعالى لمن التزم شيئا تقلده طوق الحمامة وتقول الرجل لآخر جعلت هذا الامر في عنقك اذا الزمه اياه او هو عبارة عن الشخص كالرقبة والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهد

واما يراد به اى بالذمة في الشرع على ما ويل المذكور او العهد نفس ورقبة لها ذمة وعهد اى عهد سابق
كما سنا تعنى المراد بالوجوب في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد الماضى من
النفس او الرقبة الا انه سمى محل التزام الذمة بها وقوله حتى ان ولى الصبى متعلق بقوله يولد وله ذمة
صالحة للوجوب لزمه الثمن لانه اهل للملك واهل لحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولى لانه واجب
مالى يجرى فيه النيابة وقبل الانفصال من الام هو جزء من وجه يعنى جنينا وهكذا اما حسا فلان قراره
وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما
حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا
للانفصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزءا لامه مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح لان يجب
له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى
لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما فاذا انفصل عن الام
بالولادة ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان
اى صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغى ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ
لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اى لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبى لعجزه فيجوز ان يبطل
الوجوب اى لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لعدم محله
كبيع الحر واعتاق البهيمة فيصير هذا القسم يعنى لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا
القسم وهو الوجوب او اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لا باعتبار ذاته فكل قسم يتصور
شرعيته في حق الصبى يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى
وحق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب
والشروط وبعضها مشروع في حق الصبى لحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها
ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام في حقه
وترتب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق
العباد فما كان منها غرما كضمان الاتلافات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبى من اهل وجوبه وان
لم يكن عاقلا حتى لو اتلف مال انسان او اشترى له الولى شيئا او استاجر له يجب عليه الضمان والثمن
والاجرة لان حكمه الضمير راجع الى ما او للوجوب اى حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان
المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود دفع الخسران بما يكون جبرا له اى
حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب
عليه حتى صح سببه بان تحقق الاتلاف او وجد البيع بشرائطه وما كان الواجب صلة هو الذى
لا يستفاد به عوض اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض اجمعوا على ان نفقة المراة لا تجب عوضا
حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصالة بدليل ان المعاوضة
بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت بين حقوق العقد وثمراته ولا بين اوصاف المبيع والثمن
وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا ولان المراة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحقت
النفقة فلو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف ما فات كما في الاجارة متى لم يسلم

المواجر

المواجر ما اجر بأى وجه منع سقط الاجر ولكنها عند الشافعى رحمه الله يجب صلة مستحقة بالعقد ثمرة
من ثمراته ثم لزمها الاحتباس جزاء على النفقة وعندنا يجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب
عليها عند الرجل كنفقة القاضى ومن حيث انهما يجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث
انها وجب جزاء اشبه الاعواض فبالمعنى الاول ينبغى ان لا يجب دينا بحال بمضى المدة وبالمعنى الثانى يجب
ان لا تسقط بمضى المدة فجعل لها منزلة بين الامرين فقيل تسقط بمضى المدة اذا لم يوجب الالتزام كنفقة الاقارب
وتصير دينا بالالتزام كالاعواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض واما الاخرى وهى نفقة
الاقارب فمؤنة اليسار اى هو مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا يجب الا على الغنى والصبى من اهل وجوب
المؤن فيجب عليه هذه المؤنة عند حصول الغنى كما يجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة
حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولى فيه كادائه فعرفنا ان الوجوب غير خال
عن حكمه مثل تحمل العقل اى الدية لانه اى تحمل العقل او وجوبه ولذلك اى ولانه وجب مقابلا بالكف
اختص به اى بتحمل العقل ووجوبه رجال العشائر الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا
يقدرن عليه لضعفهن والصبى ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه وما كان عقوبة اى من حقوق العباد
كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب على الصبى على ما مر اى في باب معرفة العلل لانه اى الصبى لا يصلح
لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل قوله وكذلك اى ومثل القول في حقوق العباد انه متى
كان اهلا لحكم الوجوب في شىء كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى على الاجمال اى على الجملة وان
صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود الشهر ومحله وهو الذمة وقد مر تقسيم هذه الجملة وهى حقوق
الله تعالى في ذلك الباب ايضا ثم شرع في تفصيل ما اجمله فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبى قبل ان
يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا في حقه فما كان القول بالوجوب في حقه بدون اهلية الاداء الا
نظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كما في حق البهائم فلا يجوز وكذلك اى ومثل الايمان
العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج وبالمال كالزكوة لان الاداء اى الفعل هو
المقصود يعنى في حق من علم الله تعالى منه انه يأتمر اما في حق من علم انه لا يأتمر فالمقصود الابتلاء
والزام الحجة والصغر ينافيه اى الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما ثبت ليظهر المطيع من العاصى ومع الصبا
لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازى على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا فعل للمجبر حقيقة فلا
يستحق الجزاء وقوله وما يتادى بالنائب جواب عما قال الشافعى رحمه الله ان الزكوة يجب على الصبى في ماله
لان الزكوة يتادى بالنائب وهو الوكيل كما يتادى حقوق العباد به فيتادى بالولى ايضا الا ترى انه يجب
عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكوة فقال وما يتادى بالنائب اى بمثل هذا النائب وهو
الولى لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر لا نيابة اختيار لثبوتها على الصبى شرعا شاء او ابى والزكوة
طاعة محضة فلا يتادى بمثل هذه النيابة لانه يصير اعطاء بطريق الكره بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة
اختيار حيث ثبت بانابته فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فيصلح لاداء العبادة فلو وجب بعد
ما يتادى بالنائب على الصبى باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العبادة
كما في حقوق العباد دون الفعل الذى به يحصل الابتلاء وذلك اى كون المال مقصودا باطل في جنس
القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له القربة اغنى الاغنياء ومالك
السموات والارض ومنزه عن نقيصة الحاجة فلا يجوز ان يصير المال في القربة مقصودا فان قيل ما ذكرتم مردود

وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند محمد لما قلنا ولزمه عندهما لمعنى المؤنة احترازا بالاصلية القاصرة والاحتيار القاصر فلذلك لم يسقط الولي ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما كان عقوبة لم يكن اهلا لعدم حكمه ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لها وكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا
مرآة الاصول

بما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته **قلنا** هذا خبر مرتب فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة **فقال** ابن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي **وقال** ابن مسعود رضي الله عنه يحصي الوصي عليه السنين ثم يخبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم انهم اوجبوا ولم يجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة به ولو جرى المحاجة لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن البصري رحمه الله انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة في مال الصبي **قوله** وما يشوبه اي يخلطه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمهما الله لما قلنا انفا انه ليس باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى العبادة فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم اجتزاء **وذلك** اي الاحتيار القاصر ووجوبها في هذه المسئلة ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج واما قيد به لان معنى العبادة خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على المسلم ولكنها في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليسا بمقصودين والمقصود منها المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبها لما ذكرنا اي في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى لم يجب على الصبي كالحدود كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق باموال الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن فكان اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته وباع او آجر داره والقصاص اذا قتل وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع لاخلاف ان الخطاب بالشرائع التي هي الطاعات يتناول الكفار في حكم المؤاخذة في الآخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث **وقال** عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون بالاداء بالاداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما يظهر في احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادة زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون

ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب مثليه احكام نعيم الآخرة فلم يجعل شرطا
مصنفي مرآة الاصول

بترك العبادات كذا في الميزان **تمسك** الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن مسألة اهل الجنة اياهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآيات فظاهر هذا النص يقتضي انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها وبقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اخبر بالويل لهم بعدم ايتاء الزكوة فدل على وجوبها عليهم وبان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث مخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه ولو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان سبب زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى واما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا انها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها في الآخرة وليس حكم الوجوب وفائدته الاداء لا غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لفائدة توجه العذاب في الآخرة فكذا ههنا ووجه **القول** المختار ما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام لما بعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع مترتب الى الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى **فاذا** انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون اهلية لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله تعالى للمؤمنين فكان اهلا لوجوبه وذكر في الميزان ان ايجاب الشرائع على الكافر تكليف ما ليس في الوسع لانها اما ان يجب ليؤدي في حالة الكفر او ليؤدي بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف ما ليس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع الى آخره جواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للخطاب بالشرائع مع صفة الكفر لكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فيجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا لتكليفه بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه امر بالايمان اولا ثم باداء الشرائع ثانيا **فقال** انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضي لانه ثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه راس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا او قال له تزوج اربعا من النساء لا يصح الامر بالاعتاق وتزوج الاربع ولا يثبت حريته بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر لان حريته اصل لاهليته للاعتاق وتزوج الاربع وما يتبعها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها

وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج مركلاوي

فكذلك هاهنا ولان الشيء انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقرر المقتضي عند تحقق المقتضى كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان هاهنا لا يبقى وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقم في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر لاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي المامور لا للآمر والكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع للمامور فعسى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر ليس بمستحق لهذا النظر فكان عدم تناوله اياهم تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا ولان الخطاب باداء العبادات ليسعى المرء باداءها في فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بائع نفسه فموبقها ومشتري نفسه فمعتقها يعني بالايتمار بالاوامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعي في فكاك رقبته ما لم يومن لا يكون تخفيفا عليه وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكاك رقبته لا يكون اسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما يبقى فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالاداء ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب له واذا ايس من شفائه وترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كاس الحمام فكذلك قولنا ان الكفار لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظيم الوزر والعقوبة فيما اصروا عليه من الشرك وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لا يقبل منهم اذا اجابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا واما تعلقهم بالنصوص فغير صحيح لان المراد من المصلين المعتقدون لها اي لم نكن من المعتقدين فرضيتها وحقيتها على الوجه الذي جاء به الرسول كما في قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة اي قبلوها واعتقدوا حقيتها بدليل ان تخلية السبيل كانت واجبة قبل الاداء او المراد لم نكن من المومنين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان كما في قوله عليه السلم نهيت عن قتل المصلين اي المومنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يوتون الزكوة لا يقرون بفرضيتها كما قاله الزجاج او لا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن واما قولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة فغير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم بالترك كذا في التقويم واصول شمس الائمة والميزان قوله وقال بعض مشايخنا اراد به القاضي الامام ابا زيد ومن سلك طريقه فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم سقوطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة التمييز واما تعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه

وقد كنا عليه برهة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صونا ومعنى وتقليدا وحجة ولا يلزم قولنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك لو اسلم الكافر لان العموم يلزمهما لاحتمال الاداء ثم ... مركلاوي

والمجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال وكذا الصبي الا انها تسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج ولا يقال الوجوب ثبت للاداء لا لنفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء لانا نقول الوجوب للاداء لا حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فيصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء والقضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب لعدم ثمرته كالوباع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه قال الشيخ الامام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة فان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فبه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تبتنى عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون فيثبت ان الوجوب بدون حكمه عرض فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا اي القول المختار اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير الاداء والقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليدا اي للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا وحجة اي استدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان موديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المودى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى قوله ولذلك اي ولما بينا ان الوجوب لا زم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال او في الثاني لما يلحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال او بعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا موديا للواجب وبقوله فيما مضى اشار الى انه يودي ما بقي من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بعده بالبلوغ وهذا بخلاف المجنون اذا افاق في بعض الشهر حيث يقضي ما مضى لان الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء بانقطاع الجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فعذر دائم لا يحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت الوجوب وكذلك اي وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور بينا حكم الحائض عليه ايضا فقلنا ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذ النجاسة لا تؤثر في المنع من اداء الصوم حقيقة وهكذا لان قهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منعها من الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتفاء الحرج كما في الحلف على مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب للعجز الحالي على ما مر وكذلك اي ومثل قولنا في الصبي والحائض قولنا في المجنون يعني كما بينا حكمهما على الاصل المذكور بينا حكم المجنون عليه فقلنا اذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم او زاد على يوم وليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه

ولا يلزم ... بالوجوب لعدم الحكم الفعا مركلاوي

ومو الاداء في الحال والقضاء في ثاني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك وهو معنى قوله هذا اي
سقوط الوجوب عند الامتداد في الصلوة والصيام معا واذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر في الصوم
لزمه اصله اي اصل الصوم يعني ثبت في حقه نفس الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانتفاء الحرج
عنه فيه وكذا الحكم في الصلوة اذا لم يمتد الجنون الى يوم وليلة لانتفاء الحرج عنه في ايجاب قضائها ولكنه
خص الصوم بالذكر لانه وضع مسئلة بلوغ الصبي في الصوم وذكر في مقابلتها هذه المسئلة **قوله** واذا عقل
الصبي واحتمل الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب
ادائه حتى صح الاداء يعني عن الفرض لما تبين وذلك اي ثبوت نفس وجوبه عليه اذا عقل لما عرف في
باب بيان اسباب الشرائع وغيره ان نفس الوجوب ثبت بطريق الجبر باسباب وضعت للاحكام اذا
لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء او القضاء او عن حكمه اي فائدته يعني اصل الوجوب في الذمة لا يثبت
بالامر ليتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد ذلك لالزام
اداء الواجب في الذمة بسببه ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي
وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تضمن فائدة
لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا
وصف مع لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي
بمجرد العقل واذا كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه
الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا
لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فيقع نفلا ولان
نفس وجوب الايمان ثابت في حقه لما قلنا الا ترى ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض
عليه القاضي نفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم نفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان نفس
الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا
فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة وتسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل
الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار الشيخ واستاذه شمس
الائمة الحلوانى والقاضي الامام ابي زيد وجماعة سواهم وقال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي
ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه صحيح باعتبار
عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم
الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل
بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجود الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا
بمقتضى الاداء وان لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى
فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه وان اذن له المولى او حضر الجامع
مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا
بمقتضى الاداء وان لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض
مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا **قوله** والاغماء لا ينافي
حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء من غير حرج في الثاني ولا اعتبار لامتداده في الصوم

لندرته

لندرته لم ينافِ نفس وجوب الصوم واما قلنا انه لا ينافي للاداء لانه اذا جن او اغمي عليه بعد ما
نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير مناف للاداء
وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بان زاد على يوم لتعذر الاداء في الحال وتعسر القضاء في
الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اي وجوب المذكور وهو الصلوة او وجوب هذا
الواجب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه بلا حرج في الصوم والصلوة
لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق كلها بحرج مستقيمة على هذا
الطريق المختار والله اعلم

باب اهلية الاداء

قوله واما اهلية
الاداء عطف على قوله واما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هناك على نوعين
ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا فكلمة اما ههنا للتفصيل
قاصر وكامل اي نوع قاصر ونوع كامل اما القاصر اي النوع القاصر فثبت بكذا لا خلاف ان الاداء
متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن والانسان في اول احواله
عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحد من القدرتين شيئا فشيئا بخلق
الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحد منهما
قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة كالمعتوه بعد البلوغ فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام والاهلية الكاملة عبارة
عن بلوغ القدرتين الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصر عبارة عن
القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا
قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن
قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج للفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفي ايضا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امر حكمة ولاول
ما يعقل وتقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل ثم وقت
الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة
وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل
حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد
ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما واية
هذا كله قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي
اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل **قوله** والاحكام في هذا الباب اي باب اهلية الاداء ويعني به
الاهلية القاصرة منقسمة على ما مر اي في اهلية الوجوب فانها منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله
تعالى وحقوق العباد فكذا في اهلية الاداء فاما حقوق الله تعالى فثلاثة اقسام منها في نفس الشيء
حسنه اي من المذكور هو حسن لا يحتمل غيره اي لا يحتمل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه فلا عهدة
اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه واما قاله ردا لمذهب الخصم كما سيأتي بيانه وهو الايمان فوجب القول

وحد العول لتحصه من الصبى عا تلعد اصله اداؤه ووجد منه تحقيقه للزاللى او اوجد تحقيقه لم تعدم الاجو من الشرع ودكر ٢ الايمان بطل لما جعلناه حسنا لا لحمد عر ولا عهد قد الا الى لزوم اداء وولك يحمد الوضع قوضع عنه فاما الاداء فى ال عن العهد للحرمان الارث تضاف الى كفر الباقى مرسود ك

بصحته من الصبى وقال السابع رحمه الله لا يصح ايمانه ٢ احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه ٢ الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبى الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرفات لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه وذلك ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشئ انما يجعل تبعا لغيره ٢ حكم اذا لم يكن اصلا بنفسه ٢ ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا ٢ حكم واحد وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضة فيصح من الصبى لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا يعقل التزام احكام الشرع وهو دائر بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين وتحل له المسلمة وكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما ٢ احكام الاخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته ٢ حق احكام الاخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام ٢ احكام الاخرة ثبوته ٢ احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فامّا من اعتقد لسانه ٢ مرض موته فاسلم ٢ تلك الحالة قبل ان تعاين الاهوال صح اسلامه في احكام الاخرة ولا يصح ٢ احكام الدنيا حتى يجرى عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن ٢ مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر ٢ احكام الاخرة مومن ٢ احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين ٢ زمن النبى عليه السلام ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبى عاقل يناظر ٢ وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم بالحجج على وحه لا يبقى ٢ معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام ٢ الصبى العاقل كما بينا فكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبى من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فيتبين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعى بالطريق الاولى وبعد وجود السبب ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعى كما ٢ الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لانه اى لان الحجر عن الايمان كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا ٢ حال ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه زمان فلا يمكن ان يحجر الصبى عنه ويجعل الاسلام غير مشروع ٢ حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة فيه اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لا يستلزم العهدة فقال ولا عهدة اى لا ضرر ولا تبعة ٢ الايمان الا ٢ لزوم ادائه وذلك اى لزوم الاداء يحتمل الوضع اى الاسقاط لانه يسقط بعذر البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاغماء فوضع عنه اى اسقط لزوم الاداء عن الصبى بعذر الصبا ايضا فاما الاداء اى نفس الاداء من غير لزوم فخالى عن العهدة اى الضرر وهو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبى ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع ٢ حق احكام الاخرة ولكنى لا اسلم انه نفع محض ٢ احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اشار الى الجواب الى رده وذلك بقوله لان حرمان الارث الى اخره يعنى ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريبه الكافر مضاف الى كفر الباقى على الكفر يعنى الذى مات على الكفر لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم

وكذلك الوقوف ولان ما يلزمه بعد الايمان من ثمراته واما لتوقف صحة الشئ وحكمه الذى وضع له وهو سعادة الاخرة لا من ثمراته الاخر لانه يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به مرسود ك

وكذلك اى وكالحرمان الواقعة بينهما ٢ اضافتها الى كفر الباقى على الكفر لا الى اسلام من اسلم لما مر بيانه ٢ باب التوحيد واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فيكون مشروعا ٢ حقه ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امراة تفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ مستفاد من حكمه الاصلى وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا ترى ان الصبى لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة فى حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا فى حقه واما ثبوت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء ابي الامر ويعتق عليه لانه ٢ اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق ثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان هذه الاحكام التى هى من ثمرات الاسلام يلزم الصبى اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذى يعتق عليه منه او كانت له امراة مشركة يثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام عهدة اى ضررا ٢ حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلى دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويتفرد بملك نكاح اذا كانت امراته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقطا وبقى الاسلام ٢ نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح واما قوله بانه مولى عليه ٢ الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه فى ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبله عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما تثبت للولى عليه نظرا له فلا توجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين واما قوله انه لا يصلح ان يصير تبعا ومتبوعا فى حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه ٢ حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفى حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان يجتمع ٢ الشئ دليلان يقتضى احدهما كونه اصلا والاخر كونه تبعا كالجنين يتبع الام ٢ العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالشجر يتبع الارض ٢ البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه ايضا ولكن لا يصير اصلا وتبعا ٢ حالة واحدة بجهة واحدة فكذلك الصبى لنقصان عقله يبقى تبعا للغير ولوجود اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم قوله ومنه اى من هذا القسم اوهو المذكور وهو حقوق الله تعالى ما هو قبيح لا يحتمل غيره اى غير كونه قبيحا على مقابلة القسم الاول وهو الجهل بالصانع والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر وحاصله ان ردة الصبى العاقل صحيحة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ٢ احكام الدنيا والاخرة استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة

الا يرى انه لا يبقى عليه لو الزمه فكيف يبقى عليه بالله ... وكذلك الجاهل بغير الله لا يعد منه علما فكيف الجاهل بالله واذا كان كذلك لم يجعل الجهل بقوته عفوا بل كان صحيحا في احكام الكفر
وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا وذلك ما هو من مدلول الضمن مر كلاوى

ولصحاسوارادا [illegible]

ولان الكفر يعذب كالكفار ...

ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا
وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله في اصوله الفقه
وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح لان
دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص وجه القياس
ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته وهبة ماله
الا يرى انه لا يصح منه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ويحجر عنه على وجه لا يتصور عنه زواله
اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد
البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها
محظورا لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها يتحقق من الصبي كالايمان وثبت
الحظر في حقه لانها لا يحتمل ان لا يكون محظورا في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور
عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر
الصبا قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام
هو رجوع العبد عن اعتقاد ضده وذلك مقصود الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود
اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى اخره متعلق بما سبق والمحذوف في التقدير
ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا يرى انه لا يرد علمه
بالله بسبب ضرر يلحقه من جانبها وهو ضرر التوارث والحجب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف
يرد علمه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب احكام يلزمه بناء عليه مع ان آداب الشرع انفع له من آداب الابوين
وكذلك اي وكما لا يرد علمه بالوالدين ولا يعد جهلا والجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بشيء
جهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان
الجهل بالله تعالى لا يعد علما به لم يصح ان يجعل ارتداده عفوا او لو عفى لصار الجهل به علما اولا واسطة بين
العلم بالله تعالى والجهل به بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها
بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في
صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم تبق هذه العبادات وان كان في فسادها
له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذلك في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من الاحكام الدنيا كحرمان
الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد
لاجل هذه الاحكام قصدا اليها فلم يصح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل
هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوصف بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز
قتله بعد الارتداد فسنبينه عن قريب قوله ومن ذلك اي ومما ذكرنا من حقوق الله تعالى ما
هو متردد بين هذين القسمين اي بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل
ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة

العاقل اي لا يجب الاسلام ... البالغ العاقل ... بالجهل ... الايمان

فعلنا فيها اي الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان الزوم لانه عن العهدة وقد شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضي ولا وجوب قضاء لانها قد
شرعت كذلك الا يرى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم ... وكذا اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء عليه فعلنا في الصبي
اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد لان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة
لم يوجد ... المراة ...

ليست بمشروعة في الاوقات المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس
بمشروع في غير وقته فقلنا فيها اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الاداء من الصبي
العاقل باعتبار الاهلية القاصرة من غير عهدة اي من غير لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب
اي نفس الوجوب ووجوب الاداء عن الصبي في الكل ماليا كان او بدنيا لان اللزوم لا يخلو عن
الزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو اللزوم كما في المظنون وقلنا بصحتها
اي بصحة اداء ما كان بدنيا منها منه بطريق التطوع لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق
ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة
الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اي اذا شرع فيها ولا وجوب قضاء اي اذا تركها وافسدها
لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم مضي
ووجوب قضاء الا يرى ان البالغ اذا شرع فيها اي في هذه الحقوق او العبادات على ظن انها عليه ثم
تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء فكذا
الصبي في هذا المعنى فاما ما كان ماليا فيها فلا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا به في العاجل باعتبار
نقصان ملكه فيبتني ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة وكذلك اي وكما لشروع في هذه الحقوق
يعني به الشروع في الصلوة والصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اي على ظن انه عليه
ثم تبين بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لا يجب عليه القضاء
فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه يقع عبادة نافلة ولكن بلا
لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظور احرامه لا يلزمه جزاؤه لان في الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك يبتني
على الاهلية الكاملة قوله وقلنا في الصبي الى اخره جواب سؤال يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته
في وجوب القتل فقال انما لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة
ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار كالزمني
والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المراة لانها
ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبنى على الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم
عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة
وجزاء على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل بمنزلة ضرب
الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
غير معصوم محل للتملك كالصيود وذراري اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي
كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا يزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة
بالموت والغنا بالفقر واحق لا نقول ان ذلك جزاء بطريق العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر
وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ الا ان في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام
لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل
البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله

كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله اما النفع المحض فتصح من
الصبي مباشرته لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي تصحيحه نظر له ونحن امرنا بالنظر في
حقهم لما قلنا يعني صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض والنوافل
نفع محض وفي ذلك اي في جواز اداء النوافل منه واضربوهم عليها اي على ترك الصلوة والامتناع عن
ادائها وقوله واما هذا اي الضرب المذكور في الحديث كذا جواب عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والامر
به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ما هو عقوبة ساقط عنه فقال هذا اي الضرب
المذكور في الحديث ضرب تاديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل لا عقوبة
على ترك الصلوة في الماضي والضرب للتاديب من انفع المنافع في حق الصبي كما قيل • ادب بنيك اذا ما استوجبوا
ادبا • فالضرب انفع احيانا من الضرب • وكذلك اي وكاداء النوافل في الصحة ما هو نفع محض من
التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها وذلك اي قبول
الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خلع امرأته
على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه مجبور على قبد ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض في حقه
فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه قوله وكذلك اي ومثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور اذا اجر
الصبي الى اخره ولا يجوز للصبي المحجور ولا للعبد المحجور ان يواجر نفسه [illegible] اجارة لان الاجارة عقد معاوضة
كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد
لما فيه من معنى الضرر فان عمل الصبي او العبد فقي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب
الاجر باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان
هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبر
لم يجب له الاجر والصبي والعبد لا يكون محجورا على ما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر
لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه لا يوجد الحجر فان عطب العبد في العمل كان المستأجر ضامنا لقيمته لانه
غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لان [illegible] بالضمان من حين وجب عليه الضمان
وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له [illegible] الاجر [illegible] الصبي [illegible]
وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان [illegible] بالضمان فلم يكن بد من ايجاب
الاجر فهذا معنى قوله ووجب اي الاجر للعبد لمولاه [illegible] ولا [illegible] في الجد
قوله وكذلك اي وكالصبي او العبد اذا اجر نفسه [illegible] اذا قاتل [illegible] اذ
قاتل بغير اذن وليه [illegible] القياس لانه ليس من اهل القتال [illegible] عند اذن المولى
او الولي فيكون حاله كحال الحربي المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان
يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وفيما يتمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال
بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة المولى او الولي دلالة قوله [illegible] ان يكون
هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي [illegible] العبد
المحجور اي امانهما صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما
مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير
الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

فلا

٥٤١

فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما
ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال دون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي
اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد
الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق قال الله تعالى علمه البيان من علينا بتعليم البيان لان الانسان
يتميز عن سائر الحيوان بالبيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير وفي الحديث المرء باصغريه
اي بقلبه ولسانه وقال الشاعر • لسان الفتى نصف ونصف فواده • فلم تبق الا صورة اللحم والدم •
فكان القول بصحته اي بصحة كلامه اي اخاله يتضمن ضررا من اعظم المنافع الخالصة اي عن الضرر وفي
ذلك اي في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات توصل الى درك المنافع من الارباح
والمضار من الغبن والخسران واهتداء في التجارة بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر ونقصان والبه
اشير في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفتهم بالتصرف قبل
البلوغ حتى اذا تبينتم منهم رشدا اي هداية دفعتم اليهم اموالهم من غير تاخير عن حد البلوغ
نعلم ان اهتداءه في التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء
ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات عهدة ما لم يكن ماذونا لما سنبينه ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء
شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان الشهادة
اثبات الولاية على الغير في الالزام بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا يثبت هذه الولاية قوله فاما ما
كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه لان الصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله
تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار وذلك اي ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق
ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلذلك
لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي
والوصي والقاضي لان ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه
فكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع قال الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا
ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي
فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول
من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن
حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا
وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ واذا كاتب الاب
او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا
لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفي
بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة

فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ما خلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وذلك لان القرض قطع الملك من العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن هو فقير غير ملي ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي بعد العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والتدبر مأمون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين بعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التبرع في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي ~~فاما الاستقراض~~ وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يهلك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا من المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما ما تردد بين النفع والضرر يعني يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا الاجارة والنكاح فان كل واحد منهما ان كان باقل من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستاجر والمتزوج وان كان باكثر من مهر المثل او اجر المثل كان ضررا وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك في الرهن فانه اى الصبي لا يملكه اى ما ذكرنا من التصرفات اذ ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه لما قلنا اى في كل واحد منها او فيما هو متردد من احتمال الضرر ويملكه برأى الولي اى باجازته واذنه لان الصبي اهل الحكم لمباشرة الولي حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسببه لا محالة لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة وفي القول بصحة مباشرة الصبي برأى الولي اصابة مثل ما اصابت لمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع للبيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة اى اتسع له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وكذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راى الولي الى رايه بطريقين احدهما

وهو مختار ابي حنيفة رحمه الله ان قصور رايه لما اندفع برأى الولي التحق الصبي بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ فينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي والثاني وهو مختار ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان نفوذ تصرفه لما كان باعتبار راى الولي فان انضمام رايه الى راى الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رايه العام برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ لمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ومعنى عموم راى الولي وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رايه مختصا به لتصرفه براى نفسه واذا تصرف الصبي برايه كان رايه عاما لتعديته عنه الى غيره وانضمام راى الصبي الى رايه كذا قيل ويحتمل ان يكون المراد من عموم رايه انه لما اذن للصبي في التجارة اذنا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رايه ووجد رايه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رايه خاصا والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة يوضحه ان هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي واذنه لتوفير المنفعة لا للاضرار به فحاله فيما يلحق الضرر به من التصرفات بعد الاذن كحاله قبله وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهدين ليحصل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والغبن اليسير سواء وبان كان يعتبر من المريض من الثلث لعدم الرضا به من غرمائه وورثته لا يدل على انه لا ينفذ من الماذون كالغبن اليسير وعن ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي الماذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راى وليه الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا ان يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اى التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك اى بيان الشبهة ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا ويجبر ذلك براي الولي فثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهي التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لان الوكالة عقد خاص فيعتبر في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لان مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم قوله وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا ان المحجور اى الصبي المحجور اذا توكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره لم تلزمه العهدة

اى الاحكام التى تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة فى العيب ونحوها لان فى الزامها معنى الضرر ولا تثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولى يلزمه لان قصور رأيه اندفع باذن الولى فصار اهلاً للزوم العهدة وفى بعض النسخ وباذن المولى يلزمه فكان المراد من المحجور فى هذه النسخة العبد المحجور وحكمه فى ان كان حكم الصبى فيما ذكرنا فى انه يصح توكيله بدون اذن المولى باعتبار كمال عقله ولم يلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى او باذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فتكون النسخة الاولى اظهر **قوله** ووصايا البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت فى البر او لم تكن لكن لما كان الخلاف فى وصاياه فى البر دون غيرها عين هذه الصورة لتمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا واختلف العلماء فى وصية الصبى فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعى لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها فى الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل ذلك بتبرع فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبى فى الارث عند بعد الموت يساوى البالغ فكذا فى الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة فى حال الحيوة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه فى حال حاجته وبخلاف امانه بنفسه حيث لا يصح فى احكام الدنيا لانه يحصل له نفع وهو الولى فلا يكون فيه وليا بنفسه كيف وقد اجاز عمر رضى الله عنه وصية غلام يافع وهو الذى قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح رحمه الله عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية فهى جائزة وهكذا نقل عن الشعبى رحمه الله وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فى الاصل فتعتبر بازالته بطريق التبرع فى حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا محضا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض فى هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البيع فى اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكذا لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكذا لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا فى هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار وذلك لان فى اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر ذلك فى كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان فى ايصائه نفعا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب مع القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبى بقوله عليه السلام لسعد رضى الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى خير لك من ان تتركهم فقراء يسألون الناس باكفهم وانه بالانتقال الى الايصاء ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا فى حقه الا انه اى الايصاء وكذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغى ان لا يكون مشروعا فى حق البالغ فقال انما شرع فى حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع فى حقه المضار الا ترى انه شرع فى حق البالغ الطلاق ولم يشرع فى حق الصغير لقصور اهليته فكذلك هذا اى فكالطلاق الايصاء يكون مشروعا فى حق البالغ دون الصبى وتأويل حديث عمر رضى الله عنه ان الغلام كان بالغا ولكن كان قريب العهد الى البلوغ ومثله يسمى يافعا بطريق المجاز كذا فى المبسوط وقول شريح والشعبى ليس بحجة لانهما من التابعين دون الصحابة

قوله ولذلك اى ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبى بنفسه قلنا كذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد بعد الشافعى رحمه الله حق الحضانة الى الام الى سبع سنين او ثمانى سنين ثم يخير الولد بين الابوين فايهما اختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام خير غلاما بين الابوين وعن عمارة الجرمى قال خيرنى على رضى الله عنه بين عمى وامى وكنت ابن سبع سنين او ثمانى سنين ولان المقام مع الذى اختاره الصبى نفع محض لان احدهما يكون اشفق عليه وارفق به وانه يختار المقام معه فيكون منفعة محضة فى حقه وهو ليس بمولى عليه فى هذا الباب فيكون وليا بنفسه وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى ان يستغنى عنها بان يأكل وحده ويلبس وحده ويستنجى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يواظب بالآداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره فى عواقب الامور وانه يتضرر بذلك **ولا يقال** انما يتحقق الضرر بفعله ذلك الغير لا باختياره **لانا نقول** اختياره علة العلة فيصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كما فى شراء القريب والولى فى موضع النزاع ليس بولى جواب عما يقال قد يندفع الضرر باذن الولى فينبغى ان يصح اختياره اذا رضى الولى بذلك كما فى البيع فقال لا يعتبر اختياره فى هذا الموضع لان هذا موضع نزاع للام وانه فى هذا الاختيار عامل لنفسه فلا يصلح عاملا للصبى وبانضمام رأيه فلا يكون وليا فى هذه الحالة وقد يجوز ان لا يعتبر قول الصبى فى ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان فى رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا بردهم الى المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم فى ذلك ولا رضا آبائهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه لم يعتبر عبارته فيه ولا عبارة وليه لانه يبتنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتمحض ضررا **فان قيل** اذا اقر الصبى العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا فى حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالمملوكية **قلنا** ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته ولكن بدعوى ذى اليد انه عبده لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتقرر يده عليه فيكون القول فى رقه بمنزلة الصبى الذى لا يعقل اذا كان فى يد رجل يقول هو عبدى او لان الحرية انما تثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل باقراره بالرق مدعيا للحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا فى صحة ردته من حيث انه مع جهله بالله تعالى لا يمكن ان يجعل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله والجواب عما روى من الخبر ان النبى عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه عليه السلام اختار ما هو الانفع له ولا يوجد مثله فى حق غيره كذا فى المبسوط **قوله** وقد خالفنا الشافعى رحمه الله فى هذه الجملة اى جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناً ثم بين المناقض بقوله لانه قد قال بصحة كثير من عباراته فى اختيار احد الابوين وفى الايصاء كما بينا وفى العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبى وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان التحريمة تنعقد بالعبارة والقراءة والاذكار فى الصلوة عبارات ايضا وهى صحيحة من الصبى كما تصح من البالغ وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يعنى اذا احرم الصبى يلزمه المضى عليه وليس فى القول باللزوم له نفع وكذا لو ارتكب محظور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له فى ذلك نفع بل هو ضرر محض وابطل الامان مع انه نفع محض كما مر بيانه وهذا تناقض حيث صحح عباراته فى تلك المسائل لمعنى النفع فيه ولم يصححها فى الامان الذى هو اظهر نفعاً

في الدنيا والآخرة من الوصية واختيار أحد الأبوين وليس له فقه أي أنه لم ينظر في كل مسألة إلى المعنى الفقهي المودع فيها وإنما له حرف واحد وضعه بنفسه يطرده في المسائل وهو أن ما يمكن حصوله من المنافع بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه لأن من كان موليا عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لأن أحدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز أي علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه آية القدرة وهما أي كونه عاجزا وكونه قادرا في شيء واحد متضادان ولا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل على سقوط ولايته فيه إذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما صار موليا عليه وإن كان فيه نفع وكذا فيما لم يصر موليا عليه إذا كان فيه ضرر قال يصح اختياره أحد الأبوين لأن منفعة هذا الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وإذا اعتبرت عبارته لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره وكذلك أي وكاختيار أحد الأبوين قبول الهبة في قول يصح منه إذا بلغ سبع سنين لأنه نفع محض يملك مباشرته وإذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع ولا فقه فيه أي فيما ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لأنه أي الشافعي رحمه الله لم يبن الأمر على دليل الصحة والعدم من الفقه أي على دليل يبين صحته أو عدم صحته منه بل بنى الأمر على شيء خارج عن الفقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الأهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب أصل الأهلية لوجود أصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما لأنا متى جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه أي فيما جعلناه وليا موليا عليه وإذا جعلناه موليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فإنا متى جعلناه مسلما بإسلام نفسه لم نجعله مسلما تبعا لأحد أبويه وإذا جعلناه مسلما تبعا لأبويه لم نجعله مسلما بإسلام نفسه ومثل كالعبد يكون تبعا لمولاه في السفر والإقامة في حاله ويكون أصلا بنفسه في حاله ومتى ما أدخل بينه وبين ذلك وإنما هذا أي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عبارة عن الاحتمال أي المراد منه أنه يحتمل أن يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل أن يوجد بمباشرة وليه الولي عليه فيكون موليا عليه لا أن يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد إلا بطريق واحد ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في إرسال الطلاق وتعليقه فإنهما يتنافيان وجودا على معنى أنه لو وقع بالإرسال لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فأما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل واحد من الطريقين وهو راجع أي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف راجع إلى توسع طريق النيل أي نيل الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فإنه متى صح قبوله الهبة بنفسه وصح قبول وليه له أيضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم يجمع بينهما كان طريقه واحدا ولا شك أن حصوله بطريقين أنفع له من حصوله بطريق واحد وذلك أي توسع طريق الإصابة أو نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه لأن المقصود من الأسباب أحكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الأمرين حكمه وهو حصول النفع فوجب احتمال هذا التردد في السبب أي وجب تحمل التردد الذي في السبب فإنه يحتمل أن يكون بمباشرة نفسه ويحتمل أن يثبت بمباشرة وليه من غير تعين أحدهما لسلامة الحكم على الكمال أي ليحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد وإنما الأمور بعواقبها أي المعتبر عواقب الأمور لا ابتداؤها وعاقبته ما ذهبنا إليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد بتوسيع طريقه وإن كان

٥٤٤

باب الأمور المعترضة على الأهلية

في ابتدائه تردد فيجب اعتباره والله أعلم

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الأهلية وما يبتنى عليها من الأحكام شرع في بيان أمور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل أهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب والأداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها إن شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة أي خصلة عارضة أو آفة عارضة من عرض له كذا إذا ظهر له أمر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سميت المعارضة معارضة لأن كل واحد من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنعه عن إثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه أثر الشمس وشعاعها وسميت هذه الأمور التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في العوارض وإن كانت منها لأنه لا تأثير لها في تغيير الأحكام وإنما لم يذكر الحبل والإرضاع والشيخوخة القريبة إلى الفناء من العوارض وإن غيرها بعض الأحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرها كذا قيل وأورد عليه الجنون والإغماء فإنهما من الأمراض وقد ذكرهما على الانفراد وأجيب عنه بأنهما وإن دخلا في المرض لكنهما اختصا بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها فأفردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب إلى السماء فإن ما لا اختيار للعبد فيه ينسب إلى السماء على معنى أنه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لأنه أظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وأشد تأثيرا في تغيير الأحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت في أصل الخلقة لكل إنسان لأن الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فإنهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على أولادهما ولأن ماهية الإنسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير إنسانا فكان الصغر أمرا عارضا على حقيقة الإنسان وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع أنه أصلي لا اختيار له فيه قال الله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار أن العبد قادر على إزالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه وهذا كالكافر يجعل قادرا على أداء العبادات عند أصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الإسلام فكان تركه الإسلام مع القدرة عليه تركا لأداء العبادات مع القدرة على أدائها فلذلك جاز أن يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فإنه لم يجعل من العوارض المكتسبة وإن كان العبد متمكنا من إزالته بواسطة الإسلام لأنه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الأجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعدما ثبت لا يتمكن العبد من إزالته فكان من العوارض السماوية ثم إنه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لأنهما ثابتان في أول أحوال الآدمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لأن حكم الصغر في بعض أحواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه إلحاق الصغر به قوله أما الجنون فكذا قال الشيخ أبو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون إلا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وأفعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الأمور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب انعدام آثاره وتعطيل أفعاله الباعث للإنسان على أفعال مضادة لتلك الأفعال من غير ضعف

اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فيعدم به الاداء فيعدم الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا انه اذا زال قبل الامتداد يجعل عفوا ويلحق بالنوم والاغماء
منه رحمه الله

في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا والاسباب الموجبة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلا يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكمه ولسان
الاخرس وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه واما خروج عارض اوجب
زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج
بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية وفي النوعين شبه بزوال العقل لفساد اصلي او عارضي في محله
كما يشبه بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها باصل الخلقة او بعارض اصابها
واما استيلاء الشيطان عليه بتخيله الخيالات الفاسدة وتفزعه في جميع اوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع
ذهنه مع سلامة محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال ويسمى هذا المجنون ممسوسا لتخبط الشيطان
اياه وموسوسا لالقائه الوسوسة في قلبه ويعالج هذا النوع بالتعاويذ والرقى وفي هذا النوع له
حكم بزوال العقل فالقسم الاول وهو ما كان لنقصان جبل عليه غير زائل في العادة لعدم جريان
التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكمه فهو بمعزل عما اختلف فيه العلماء واما ما حصل فيه بزوال الاعتدال
او لمس الشيطان فهو عارض على الاصل ثم القياس في الجنون ان يكون مسقطا للعبادات كلها
اي مانعا لوجوبها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى
قالا لو افاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا
اسلم في خلال الشهر وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات عندهما
وذلك لان الجنون ينافي القدرة لانها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزيل العقل فلا يتصور
فهم الخطاب والعلم بدون العقل والقدرة على الاداء لا تتحقق بدون العلم لان العلم اخص اوصاف
القدرة لتفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الاداء واذا فات الاداء عدم الوجوب عنده
اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء وحاصله ان بزوال العقل تفوت اهلية الاداء وبدون اهلية
لا تثبت الوجوب فلا يجب القضاء والدليل عليه ان الصبي احسن حالا من المجنون فانه ناقص
العقل في بعض احواله عادم العقل في بعض احواله الى الاصابة عادة والمجنون عادم العقل
الى الاصابة عادة واذا كان الصغر منع الوجوب حتى لم يلزم الصبي قضاء ما مضى من الشهر اذا
بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى وهذا بخلاف المغمى عليه حيث يجب عليه قضاء ما مضى من
الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة لان اهليته ثابتة لقيام
العقل اذ الاغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا
كما كان لمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء واما يحتاج الى هذا
الفرق في الصلوة على اصل زفر رحمه الله فان عنده اذا لم يزد الاغماء على يوم وليلة يجب عليه قضاء الصلوات
كما هو مذهبنا فاما عند الشافعي رحمه الله فالاغماء مثل الجنون حتى لو استغرق وقت صلوة كاملة لا
يجب القضاء كما في الجنون نص عليه في المبسوط فلا حاجة الى الفرق على اصله لكنهم يعني علماءنا
الثلاثة استحسنوا فيه اي في الجنون اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اي ساقطا كان لم يكن
والحقوه بالنوم والاغماء وبيانه ان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد انعقد الاجماع
على الحاق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زوالهما
وبجعل كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء فان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر

بلى

وذكر انه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا في الجنون الذي يحصل عفوا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصلي
ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا ثم زال فهو بمعنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله هما سواء واعتبر حاله بما يزول عنه
منه رحمه الله

٥٤٥

فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد منهما عذر عارض زال قبل الامتداد
وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم وهذا في حق ايجاب القضاء فاما في حق
لحوق المأثم فالامر مبني على الحقيقة لورود النص المنبئ ان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها
والاما اثم بها الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل
الصوم ثم نام ولم ينتبه الا بعد غروب الشمس او اغمي عليه او جن ولم يفق الى ذلك الوقت حكم
بجواز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل
بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل
الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي
حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في
حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب
الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضا
عند زوال العارض فكان اولى بالصحة ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه
قضاء ما مضى في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر اثر كونها عارضة في حق التصرفات
خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنعقد على التوقف حتى لو اسلم يظهر انها انعقدت
على الصحة وجعلت الردة كانها لم تكن فلما نحن فيه لان يلحق بالعدم عند زوالها حتى وجب عليه القضا
كان اولى لانا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلي في حق العبادات نصا حتى اوجبت ابطال ما
مضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك الاعمال بالموجودة منها في حالة الكفر بقوله تعالى ومن يكفر
بالايمان فقد حبط عمله وقد عرف الحكم في الكفر الاصلي انه لا يوجب قضاء ما مضى نصا فكذا هذا ولان اهلية
الوجوب يزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضا بدون الوجوب قوله وذلك اي كون
الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل او كثر وعدم سقوطها في الاستحسان اذا قل باعتبار ان
الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل فزواله يكون منافيا لها كان
القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثر ثم استوضح كونه منافيا للاهلية بقوله الا ترى ان
الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والحاق الشخص بالبهائم وذلك لا
يليق بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اي الجنون اذا لم يمتد لم يكن
موجبا حرجا اي لم يكن عدم اعتباره والحاقه بالعدم وايجاب العبادة معه موقعا في الحرج على ما قلنا في
قوله في باب اهلية الوجوب واذا لم يمتد في شهر رمضان الى اخره وقد اختلفوا فيه اي في الجنون الذي
يجعل عفوا اذا زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اي الحاقه بالنوم والاغماء وايجاب القضا
عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعني من كل وجه بان حدث بعد البلوغ ليلحق بالعوارض اي
ليمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد فاما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا
فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر صار في معنى الصبي اذا بلغ اي صار هذا المجنون في معنى الصبي
اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى وقوله فاذا زال مع جوابه جواب اما وقال محمد
رحمه الله هما سواء اي الجنون الاصلي والعارض سواء في ان غير الممتد من كل واحد منهما ملحق بالعدم
وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اي اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون الاصلي ومن امتداده وعدم امتداده

وفرق بين الامرين فيما يزول اى فى الشئ الذى يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة
ويلحق اى محمد رحمه الله الجنون الاصلى باصل الجنون وهو كونه عارضا يعنى الاصل فى الجنون ان يكون
عارضا نظرا الى ان الاصل فى الجبلة سلامتها عن الآفات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا يقتضى فيه
فيلحق محمد رحمه الله هذا العارض بالاصل ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذى الحق ابو يوسف رح
هذا الجنون به فقال وهو اى الجنون فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات
وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلى ممتد مسقط للعبادات جميعا او القسم الجنون
الاصلى اى الجنون الاصلى فى اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للحرج وبين قصير لا يوجبه
كالعارض فيلحق محمد رحمه الله هذا الاصل اى كون الجنون اصليا فى الحكم الذى لم يستوعبه هذا
الجنون بالعارض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر
اصله وهو كونه عارضا فيفرق بين الممتد منه وغيره او يلحق هذا الاصل اى الجنون الاصلى
بالجنون العارض فى الحكم الذى لم يستوعبه وذلك اى الحاقه للاصل بالعارض او الحاقه الجنون
الاصلى بالجنون العارض انما يتحقق فى زوال الجنون الاصلى قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه
بزوال الجنون العارض قبل الانسلاخ فيوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه ابو يوسف
رحمه الله وكذلك الحكم فى الصلوة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضى يوم وليلة يلزمه قضاء صلوات
ما مضى عند من جعل الجنون الاصلى كالعارض ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا فى بعض
الفوائد وذكر الاختلاف فى المبسوط وفتاوى قاضى خان وعامة الكتب على عكس ما ذكر ههنا فقيل
وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ليس عليه
قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبى يبلغ وروى هشام عن ابى يوسف
رحمهما الله انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان
الجنون الاصلى لا يفارق الجنون العارض فى شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن ابى حنيفة رحمه الله
واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى وذكر الشيخ ابو المعين رح
فى طريقته ما يوافقه فقال فى ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الاصلى والعارض وروى ابن سماعة
عن محمد رحمهما الله انه جعل الذى بلغ مجنونا بمنزلة الصبى والكافر ولم يرو عن ابى حنيفة رحمه الله فى هذا
شئ فمنهم من جعل ما روى عن محمد رحمه الله تفسيرا لما ابهم فى ظاهر الرواية ومنهم من يجعل هذا قول
محمد خاصة ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة فيه مانعة
له عن قبول الكمال فيبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم
فيلزمه الحقوق مقتصرا على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء
كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
الحرج فى ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما فى الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل
العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه
دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها
موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما فى الصلوات فكذا اعلم ان الامتداد فى الصلوات
وسائر العبادات يحصل بالكثرة المفضية الى الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة

٥٤٢

معه موقعا فى الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف فاذا زال وقد وجبت عليه العبادات فى
حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة فى وقت واحد فيحرج فى ادائها لكثرتها ثم لما لم
يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الآن وقت جنس
الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير فى نفسه فلو كثرت كثرتها بدخولها فى حد التكرار ثم اختلف اصحابنا
فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات فى حد التكرار بان تصير الصلوات ستا
لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه اى فى دخول الصلوات فى حد
التكرار مقام الصلوة يعنى انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف
الفقيه ابو جعفر رحمه الله وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق فى اليوم الثانى
قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا
فلم يدخل الواجب فى حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم و
الليلة قد دخل فى حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذى هو
مسببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وذلك
روى ان ابن عمر رضى الله عنهما اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة فى المنصوص
عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الاغماء فى هذا الحكم فيلحق به دلالة والامتداد فى الصوم بان يستغرق
الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو
ظاهر الرواية وذكر فى الكامل نقلا عن الامام شمس الائمة الحلوانى رحمه الله انه لو كان مفيقا فى اول ليلة
من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا
يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق فى ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق
فى آخر يوم من رمضان فى وقت النية لزمه القضاء وان افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه
القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه ثم لم يعتبر التكرار فى حق الصوم كما اعتبر فى حق الصلوة لوجهين احدهما
انا انما شرطنا دخول الصلوات فى حد التكرار تأكيدا لوصف الكثرة وان اصل الكثرة يحصل باستيعاب
الجنس وانما نصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وباب الصوم لا يمكن اعتباره لان المؤكد فيه
يزداد على الاصل اذ لا يتأتى وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما شرع تبعا على ما
شرع بطريق الاصالة وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرفقين على المفروض الواجب فى الوضوء فانها شرعت
لما كان الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل
الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفى المماثلة بين
التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثانى
ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة
اليوم والليلة وان كان اداؤها فى بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل
صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت
وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوصول جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته فيثبت
الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
فى الصلوة قوله وفى الزكوة اى الامتداد فى حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله وهو

رواية بن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال صدر الاسلام
وهذا هو الاصح لان الزكوات تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف في
ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدًّا
فقدر باكثر الحول بناء على التيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار
تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار
حقيقتها فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور
بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا بلغ
الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو
مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي
يوسف رحمه الله بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عاقلا ولو كان
الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون
بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد رحمه الله سواء كان الجنون اصليا او عارضيا لوجود
الزوال قبل الامتداد ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب لوجود الزوال
بعد الامتداد **قوله** وقد بينا يعني في اواب دفع العلل الطردية وباب بيان الاهلية ان الجنون لا
ينافي اهلية الوجوب لانها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب اي فائدته المقصودة منه وهو استحقاق
ثواب الاخرة وباحتمال الاداء والجنون لا ينافي الذمة لانها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه
ولا ينافي حكم الواجب ايضا لانه لا ينافي الاسلام اذ المجنون يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق
ثواب الاخرة ولا ينافي احتمال الاداء ايضا لان الاداء مرجو عنه بالافاقة في الوقت وخلفه وهو القضا
متوهم بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء فثبت انه لا ينافي اهلية الوجوب
بيانه ان الاداء متصور عنه فانه لو نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا يصح منه صوم ذلك اليوم لان
الركن بعد النية ترك المفطرات وانه يتصور منه كما يتصور من العاقل اذ الترك من حيث هو ترك لا
يفتقر الى القصد والتمييز واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للاداء كان
اهلا للوجوب الا يرى متعلق بقوله لا ينافي الذمة اي ان المجنون يرث ويملك وثبوت الارث من باب
الولاية لان الوراثة خلافة والوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا حتى ان ما يقطع الولاية كالرق واختلاف
الدين يمنع التوارث ولا يلزم عليه وراثة الصبي وان لم يكن من اهل الولاية لانه عدم في حق الصبي اهلية
مباشرة التصرف ولم يعدم اهلية الملك والوراثة خلافة الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا الملك
ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا والولاية لا تثبت بدون الذمة الا ان يعدم متعلق بقوله لا ينافي اهلية
الوجوب اي الا ان يعدم الاداء تحقيقا وتقديرا بان لزم منه حرج فيبطل بعدم الوجوب معدوما اي
لا يثبت اصلا بناء على عدم الاداء ولهذا اي ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال على الكمال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لان المجنون
اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا في باب الاهلية لان المال هو المقصود في حقوق العباد
دون الفعل والمقصود يحصل باداء النائب فكان المجنون من اهل وجوبه كالصبي واحترز بقوله
على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى جناية موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي

هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كما في الخطاء **قوله** واذا ثبت الاهلية للمجنون
كان هذا العارض وهو الجنون من اسباب الحجر يعني ان المجنون ليس بعديم الاهلية بحيث لا يعتبر
افعاله واقواله جميعا كالبهائم بل له اصل الاهلية حيث يثبت له الارث والملك واعتبر من افعاله ما لا يتوقف
صحته على العقل ولكن لما فات عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من اسباب الحجر عليه فيما يتوقف
صحته على العقل نظرا له كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال
صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الافعال فانها توجد حسًّا
لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فيفسدت عباراته حتى لا يصح اقاريره وعقوده وغيرها مما
يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن اعتباره وقلنا لا يصح ايمان المجنون
حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوحدانية الله تعالى وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم
يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادران عن عقل بخلاف الصبي حيث صح ايمانه لوجود ركنه على
ما مر فلم يكن حجرا اي لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان وهذا جواب عما يقال ما ذكرتم
حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجود حقيقته ليس الا بطريق الحجر وقد
اتكرتم الحجر عن الايمان في مسئلة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم
الركن لا يعد حجرا وكذا الحكم في سائر عباداته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لفوات العقل حتى لم
ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجورا عنها
توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها لحق المولى و
الصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة ولكن الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه
اي لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع
في حق الصبي كذلك اي كما بينا ذكر محمد في الجامع الكبير وسنبينه ولم يصح التكليف بعد اي لم يصح تكليف
المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغا او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذي هو آلة القدرة
وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوقهم بالطريق المذكور
في الكتاب وبيانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة فالقياس
ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب
وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك بالاسلام فوجب تاخير الحكم
الى حال عقله كما في الصغير وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة فالتاخير
الى حال العقل يعد ابطالا لحقها مع ان فيه فسادًا لان المجنون قادر على الوطء فصار
التاخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه بنفسه
فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر الامكان فصار
اولى من ابطال احدهما فان اسلم الاب بقيا على النكاح والا فرق بينهما وهذا بخلاف الصغير
اذا اسلمت امراته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغر غاية فصار انتظار عقله تاخيرًا
جامعًا للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل كذا اشير في شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قال شمس الائمة رحمه الله ليس المراد من عرض الاسلام على والديه ان يعرض
بطريق الالزام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الاباء على الاولاد فلعل ذلك يحمله على ان يسلم

وماكان ضررا يحتمل السقوط فهو مشروع في حقه وماكان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عدم التمييز والعقل واما اذا اعقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فعلينا لا يسقط عنه فرضية الايمان من كلام الكرماني

الاثري انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما وفرق بينهما ههنا دليل على ان الاباء سقط اعتبارها ههنا للتعذر وان ما ذكر محمد رحمه الله من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام في ذلك سواء **قوله** وماكان ضررا يحتمل السقوط مثل الصلوة والزكوة والصوم وساير العبادات فان الزامها نوع ضرر في حقه وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات غير مشروع في حق الصبي المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان تسقط بعذر الجنون المزيل للعقل كان اولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا تشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة وماكان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الاولى واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الاثري ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ذلك منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه فزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعفو ردته وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام كما انه كالخلف عن الابوين ولو ادركه عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعد بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر سببه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما اليه اشير في نكاح الجامع **قوله** واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون فيسقط عنه الصغر ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغير والضمير راجع الى مدلول الصغير عديم التمييز والعقل كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بهما بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقيل عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لان المجنون قد يكون مميزا وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين واما اذا عقل الصبي اي ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وساير العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يسقط ما لا يحتمل السقوط فعلينا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله منزه عن النقص والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الوحدانية

٥٤٨

لكن العبد ربما تعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصلوة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد تعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة فاذا الاجابة كانت ثم واجبة على العبد بشرط الطاقة فتعذر بزوال الطاقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرره الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ترجمة اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لانه ليس بمتنوع الى فرض ونفل الاثري ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه احكام تنبني على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وهي احكام جعلت تبعا للايمان الفرض فعرفنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا وقوله والايمان الفرض تاكيد لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمتنوع الى فرض ونفل كما قلنا وكذلك اي وكما يلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم يجدد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نفلا لما اجتزى عن الايمان الفرض لان النفل ادنى حالا من الفرض لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزي عن الفرض كما لو صلى صبي في اول الوقت ثم بلغ في اخره لا ينوب المؤدى عن الفرض ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نفل وينوب عن الوضوء الفرض في الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه راس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتادى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوائد **قوله** ووضع اي اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه لان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فانه ربما يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمانينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ لعذر الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبي لعذر الصبا ايضا كذا قيل وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما في حق وجوب الاعتقاد فينبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال وسياق كلام الشيخ رحمه الله وهو قوله وجملة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان الجاهل علمه لا يخلو عن عهدة اي تبعة وهي لزوم عذاب الاخرة على تقدير الترك كما في حق البالغ وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله ووضع عنه التكليف والزام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر في الايات ووصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ساقط عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء وكذا اذا وصف باللسان مرة لا يلزمه بعد فصح القول بالسقوط عن الصبي **قوله** وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة اي لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عليه السلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقاؤه بها فلا تمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولذلك اي ولكون الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي

ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق بعدم سببه او عدم اهليته لا يعد جزاء والعيل لو عاقل العتة لا يلزم الصبي بحال ومثوبة يتوقف لزومها على ادراك الولد ولما كان الصبا عجز امار من اسباب الولاية النظر وتطع ولاية عن الاغيار واما العتة بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة مرتكاوى

عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا يستحق ميراثه لان القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الردة فانها يجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبي لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالكفر والرق حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او استرق لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة في الملك والرق سالب الملك لما سنبينه ولان لو ورث الرقيق عن قريبه نورث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل ولانه الحق بالاموات والميت ليس باهل الارث وكذلك الكفر اي وكالرق في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله تعالى اخبارا من زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السبب **قوله** فاما العته بعد البلوغ فكذا العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصبا في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امراته بنفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلكه المعتوه والصبي من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا



كونه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره واما تعرف الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود وبعيد اوا اسلمت امراته عرض على ابيه الاسلام اوامه ولا يوخر والصبي محدود فوجب تاخيره واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان مرتكاوى

يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه فبقي معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما **قوله** ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احوال الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ورحمة عليه ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره ولما جمع الشيخ رحمه الله بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله والعته وكرها يتبع به الفرق بين هذه الاشياء في الحكم بقوله واما تفرق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احوال الصبا الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يوخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطالا لحق المراة والصغر محدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية ثم اسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على ابيه في الحال لان للصغير حدا لا مساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يوخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع **قوله** واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال فلا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب

واما النسيان فللعبادة الوقوف في حوائجه وكله يجعل لم يجعل عذرا وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا الا في حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله ابتلاء مرتضوي

العرض في الحال كما لا تفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراه المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امراه الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل نص عليه صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل ثم نقل العرض عليه توجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المراه بقدر الامكان فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني وجد ابوه النصراني امراه نصرانية فاسلمت المراه تعرض على ابيه الاسلام الى اخره قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئله ونظائرها يدل عليه وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته يشابه الجنون واما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان الصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل مما ذكرنا ان المجنون تساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال وتفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي حقهما العرض على انفسهما وتفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا وتفارق المعتوه الصغير الذي الذي لا يعقل في الوجوب في الحال وتساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري وبطل انعكاس هذين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كان يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة يعترض للمتخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا في مختصر التقويم ولكنه يجعل ان يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار في حكم العجز فلا جرم يمكن ان يجعل عذرا في بعض حقوق الله تعالى قال ابو اليسر رحمه الله النسيان سبب للعجز لان الناسي يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى القاعد في الحرج لتمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل في حد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي عليه السلم بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث وفي حقوق العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليظهر طاعته له بل حقه في نفسه وانها محترمة فيستحق حقوقا تتعلق بها قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع وجوبها وحقوق الله تعالى ابتلاء لهم لانه تعالى غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء وكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن العالم وا قوالهم قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله

وفيه ما فعل على معلوم في
عن حال الله ... كرم

لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جملة حقوق الله مجعولا سببا للعفو في حقه كلا وحقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر في حقهم والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير واهماله لعدم الكاشف النسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذا الكلام في غير الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية فيه كسلام الناسي في الصلوة لما كان غالبا جعل عذرا واما النوم فهو عجز عن استعمال قدرة الاحوال للعقاب ... في الكلام مرتضوي

لغني عن العالمين قوله لكن النسيان استدراك من قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق العباد بوجه لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى وقوله يلازم الطاعة صفة لغالبا وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن اي اذا كان النسيان غالبا في عادته بحيث يلازمها واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اي دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيرها عادة واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اي مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لتنفر الطبع منه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل ان سلام الناس في الصلوه غالب وليس بهذين الطريقين جعل اي النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد منه ضد الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وانما جعلت التسمية على الذبيحة من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعرض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليتميز بين ما لا يصلح عذرا وبين ما يصلح فقال والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون منه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعقاب اي لا يصلح عذرا للتقصير ولعدم غلبة وجوده قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة وتقصير فاما اذا كان عن غفلة وتقصير فلا يكون عذرا كما في حق ادم عليه السلم وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكاره بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعقاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القران بعد ما حفظه مع قدرته على التذكار بالتكرار ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي الماء في رحله وتيمم وصلى انه يعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء عادة لمنزلة قربة عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله والنسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا لاحرامه او اعتكافه ومثل تكلم المصلي في صلوته اي في اي ركن كان ناسيا لصلوته ومثل تسليمه في غير القعدة ناسيا او تسليمه على الغير في اي حال كان حتى فسد الحج والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان المنصوص عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود حينئذ مذكر لهم لو لا منعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة عد عذرا حتى لا تفسد صلوته لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلذلك جعل عذرا قوله واما النوم فكذا النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز

عن الحال م

عكاف

عن استعمال قدرة الاحوال اى بعجز عن الادراكات الحسية لعدم قدرته على استعمال الحواس والاحوال
اىضا افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم عن تحصيل القدرة التى
تحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له فى تلك الحالة وفى عبارة اهل
الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة محصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى
الاعضاء وقوله تعجز عن كذا ليس تحديد للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم فاوجب
تاخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعنى حكم النوم تاخير حكم الخطاب فى حق العمل لا سقوط
الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان
نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الآن يطول زمان
الوجوب ويكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج العبد فى قضاء ما
يفوته فى حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فاذا كان اى النوم كذلك كما بينا انه غير ممتد وغير مستلزم
للحرج لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية لان اهلية وجوب العبادات بالذمة والاسلام والنوم
لا يخل بهما قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا ثم اوضح الشيخ ما ذكر بايراد قوله عليه السلام من
نام عن صلوة الحديث فان قوله عليه السلم فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت فى حق النائم فى الحال
قال الامام البرغرى رحمه الله فى هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تاخر وجوب
ادائها لعذر النوم لانه عليه السلم قال من نام عن صلوة ولو لم تكن واجبة حال النوم لما كان نائما عن
الصلوة **قوله** ونافى الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز فلذلك بطلت عبارات
النائم فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم
التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر **فان قيل** لا يشترط الاختيار فى الطلاق والعتاق بدليل
وقوعهما فى حالة الخطاء والاكراه والهزل وقد قال عليه السلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث فينبغى
ان يقعا فى حالة النوم ايضا **قلنا** لا بد فيهما من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيهما
الرضا بالحكم وفى الهزل والخطاء والاكراه اصل الاختيار موجود وان عدم الرضا فيهما بالحكم فلا يمنع
وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل الاختيار والمراد بقوله اصلا صحيح صيرورة العبادة كلاما **قوله**
والمصلى اذا قرأ فى صلوته وهو نائم فى حال قيامه لا يصح قراءته هو المختار لما قلنا وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل لا
يعتد من الفرض لانها ليست بركن وبناها على الاستراحة فيلائمه النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض
بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتأدى فى حالة النوم وذكر فى المنية اذا نام فى القعدة
كلها ثم انتبه فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلوته وذكر فى النوادر ان قراءة النائم
تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة كذا فى الذخيرة واذا تكلم النائم
فى صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره عمن لا تمييز له وهو مختار المصنف رحمه الله وذكر فى
المغنى وفتاوى قاضى خان والخلاصة ان المصلى اذا نام وتكلم فى حالة النوم تفسد صلوته من غير ذكر
خلاف وفى النوازل اذا تكلم فى الصلوة وهو فى النوم تفسد صلوته هو المختار واذا قهقه النائم فى صلوته
لا رواية فى هذه المسألة عن محمد ايضا قال الحاكم ابو محمد النسفى تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد
ثبت بالنص ان القهقهة فى صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق فى الاصلاث بين النوم

واليقظ

واليقظة الا يرى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة فى اليقظة وتفسد صلوته لان النائم فى الصلوة
كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا فى المغنى وعن شداد بن اوس عن ابى حنيفة رحمهما
الله انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته بعد الانتباه لان فساد
الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر
الى الاختيار فلا يمنع بالنوم وكانت القهقهة فى هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة
وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور فى عامة نسخ الفتاوى لان فسادها باعتبار معنى الكلام
فى القهقهة والنوم كاليقظة فى حق الكلام عند الاكثر لما قلنا واما كونه حدثا فباعتبار معنى الجناية
وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبى فى الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار
المصنف رحمه الله انه اى فعل القهقهة من النائم لا يكون حدثا ولا تفسد الصلوة لما ذكر فى الكتاب **قوله**
واما الاغماء فكذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجزه عن العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسره
الشيخ ابو المعين رحمه الله وقال غيره هو آفة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة وانه لا يخل بالاهلية
كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فتبقى الاهلية ببقائه لكن العجز عن استعمال
السيف لم يؤثر ذلك فى السيف بالاعدام الا يرى انه لا يولى عليه كما يولى على الصبى والمجنون وان النبى
صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل لعصم عنه كما عصم عن الجنون قال
الله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون وهو اى الاغماء اشد من النوم يعنى فى كونه عارضا وفى فوت الاختيار
والقوة لان النوم فترة اصلية اى طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه فى حال صحته فمن هذا الوجه تختلف
كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوة ايضا
وان اوجب العجز عن استعمالها ولهذا يمكن ازالته بالتنبيه وهذا اى الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان
قد يخلو عنه فى مدة حيوته فكان اقوى من النوم فى العارضية وهو سالب القوة اصلا لما قلنا انه مرض
مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا
يزول بالتنبيه الا يرى توضيح لكونه اشد من النوم يعنى ظهر اثر شدته فى الحكم حيث صار الاغماء حدثا
فى كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه
بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ثم ذكر فرقا
اخر بين الاغماء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلهذا كان النوم
من المضطجع فى الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع
والساجد والقائم فى الصلوة ليس بحدث وبعدم التعمد لان المصلى اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه
وبطلت صلوته بلا خلاف فاما اذا نعس فى الصلوة من غير تعمد فمال نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه
قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوى فله ان يتوضأ ويبنى وقال
بعضهم لا تفسد صلوته ولا ينتقض طهارته كما لو نام فى السجود كذا فى فتاوى قاضى خان ثم بين
وجهين فى الاغماء فى ان كل واحد منهما يمنع البناء فقال والاغماء من العوارض النادرة فى الصلوة لم
يكن فى معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذى يغلب وجوده فى جواز البناء وسوى الاغماء فى
الحدث فى المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا فى جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر فى
المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا فى بعض الفوائد فلم يلحق الاغماء بالحدث لهذين الوجهين

كما يلحق الجنايات به ومنع البناء على كل حال مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغماء
او كثيرا ويختلفان اي النوم والاغماء فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الجبر فيصلح الاغماء
عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال لان الاغماء مرض ينافي القدرة اصلا
فلا يجب الاداء في الحال للعجز وقد يحتمل الامتداد بعض في حق بعض الواجبات على وجه يوجب
الحرج اي يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي بالحرج
او بالامتداد اداء الواجب عنه اصلا حتى يسقط عنه حقيقة الاداء للعجز وخلفه وهو القضاء للحرج
واذا بطل الاداء اي سقط وجوب الاداء اصلا بطل الوجوب اي نفس الوجوب لما قلنا في باب
الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط لم يبق الوجوب لعدم الفائدة
وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد استحسان وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء
وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يؤثر في العقل ولكنه يوجب خللا في
القدرة الاصلية ولا يؤثر في تاخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم والفرق ما ذكرنا ان الاغماء
قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط
به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء وامتداد الاغماء في
الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وباعتبار
الصلوات عند محمد رحمه الله على ما فسرناه في الجنون وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب
وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على
وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء ولكنا استحسنا
بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر رضي الله عنه اغمي
عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وذكر في بعض المواضع ان القضاء
يجب على المغمى عليه بالاجماع اذا لم يزد الاغماء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا ويحكى
على ان له فيه قولين وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في
حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله
لا في اسقاطه لان سقوطه بالاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا
لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحياة
الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وفي ذلك اي في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة
كما بينا فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي لم يوجب امتداده في الصوم حرجا **قوله** اما
الرق فكذا الرق في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف
الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما يتملك
الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق
لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوي عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية

والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة
لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار
بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فتثبت هذه الاحكام في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل
وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله تعالى وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم
ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله
تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في
حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى
جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا
وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ
على المسلم لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج
والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي
منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبتذلوه
بكثرة الحلف والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي
الامتهان **قوله** وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزء بالهمز لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا
كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها في الطرف مضموما
ما قبلها فقالوا التجزي ومثله التوضؤ والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد
بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق
انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص
شائعا دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وانه لا يتجزى ولانه شرع
عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى في
قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المراة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة
ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا رحمه الله ذكرها في اخر دعوى
الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك
للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعل المراتان بمنزلة
رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة **قوله** وكذلك اي ومثله
الرق العتق الذي هو ضد الرق في انه لا يقبل التجزي لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير
الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال
القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض وفي قوله هو
ضده اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لزم منه ان لا يكون العتق متجزيا لان هذا
المحل لا يخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزي الرق عدم تجزي
العتق ضرورة وهذا بالاتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا اي لا يثبت له حرية في
البعض ولا في الكل عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى بل هو رقيق في شهادته في

وايا هو مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق انفعاله العتق فلا يتصور دونه وما دام لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق مرتكور

سائر احكامه كما كان وايا ما هو مكاتب جواب عن قوله ان معتق البعض لما كان مثل العبد في الاحكام
فما فائدة الاعتاق فقال ان معتق البعض مكاتب اي صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث
ان المولى لا يملك بيعه وان العبد احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال
عنه كما زال عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في
المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة
رحمه الله في معتق البعض اعتبر جانب الشريك فالملك لما بقي غير ساقط في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال
لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم تجزيه فيتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك
بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق وابو يوسف ومحمد رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق
في النصف عملا باضافة الاعتاق اليه ثبت في الكل لعدم تجزيه كما في الطلاق فيثبت بما ذكرنا ان الرق
والعتق لا يقبلان التجزي باتفاق بين اصحابنا وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك
وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزي وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه من العبد وهو
معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روي عن النبي عليه السلام انه قال
من اعتق شقصا له في عبد ضمن لشريكه نصيبه ان كان موسرا والا عتق ما عتق ورق ما رق ولان
الاعتاق وجد في النصف فيثبت موجبه في القدر الذي اضيف اليه ولا استحالة في اتصاف البعض منه
بالحرية والبعض بالرق لان هذه اوصاف شرعية تذكر فكما قال ابو حنيفة رحمه الله في الملك انه زال عن البعض
وبقي في البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول في حق العتق النصف
الذي زال عنه الملك حر والنصف الاخر رقيق الان لهذا الوصف اثارا منها ما يمكن اظهاره الاشرفي
البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية فاثبتنا ما امكن وتوقفنا فيما تعذر الى حين
تمام العتق والجواب ما بينا ان الجمع بين الرق والحرية في شخص واحد مستحيل لانهما وصفان متضادان
لا يجتمعان كما لا يمكن الجمع بين الرق والحل والحرمة في شخص واحد وما ذكر من الحديث معارض بما
سنذكره فلا يصح التمسك به او مأول بان المراد من قوله عليه السلام عتق ما عتق يعتق فاسماه عتيقا
باعتبار المآل ومن قوله رق ما رق حقيقته لانه رقيق والكلام فيه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله
رقيقا ام يخرج الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية ثم ان اصحابنا لما اتفقوا
على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل
للتجزي ثبوتا وزوالا بل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده على النصف جاز بالاجماع ويثبت الملك
لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف
المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزي فاعلم انهم اختلفوا في تجزي
الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او احد الشريكين
اعتق نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان
الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه فقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته
فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون
اللازم وما دام لم يكن الانفعال ههنا متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي هو انفعال
التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه

وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق

٢٤١

٥٥٢

وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك متجزئ تعلقه فكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه بعد وقد يسقط عليه العتق مرتكور

صدر من المالك يوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل ولا معنى لقول من
قال ان الاعتاق تصرف في المالية دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت ضمنا في الذمة في باب الاعتاق
وان اعتاق ما ليس بمال يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابي حنيفة رحمه الله ولو كان الاعتاق تصرفا
في المالية لما ثبت الحيوان ضمنا في الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال يوضحه ان الاستيلاد الذي
هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له تحقيقه العتق بعدم التجزي
اولى وكذلك اعتاق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام
ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر في الحال فكذا اعتاق القن وقال ابو حنيفة رحمه
الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى
لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب على ما بينا بقوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا سعى العبد في نصيبه غير مشقوق عليه
اي لا يغلى عليه الثمن والرفق ولما روى سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا
له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اي سيصير عتيقا باخراج الباقي
الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا استدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول
فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه
اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه
شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون حقا له كحد الزنا فلا
يصلح ان يكون مملوكا للمولى ويتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحيوة
فانها تشترط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية
كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزئ
كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب
ازالة الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك
بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الروح
وانما يحل البنية ثم ينقض البنية يزهق الروح فيكون فعله قتلا وكشراء القريب يكون اعتاقا
بواسطة التملك لا بدون الواسطة هذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك متجزى تعلقه اي بهلك
الازالة على ما ويل لا اسقاط حكم لا يتجزى وقوله لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على
ان العتق يتعلق بالاعتاق بواسطة اي لا يعني ثبوت العتق الذي هو القوة الشرعية الا سقوط
الرق الذي هو الضعف الشرعي لان زوال الضعف يوجب قوة يحسبه لا محالة وسقوط الرق حكم
لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق في الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغي ان لا يبقى الرق
بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان يثبت الحرية بالمعنى الاصلي وهو ان الادمي مكرم محترم
الا انه يمنع ثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام
لتعلق حق المولى به فما دام حق المولى قائما في المحل يبقى الرق ويبقى العتق واذا زال الملك اي المالية
بالكلية انتفى الرق وحدث العتق فثبت ان سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية وقوله لانه
اي العتق عبارة عن سقوط الرق تسامح في العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق

من لوازمه فيعبر به عنه كما ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل هي معنى يلزم من وجوده
زوال السكون فيجوز ان يعبر بالحركة عن زوال السكون ومثله تفسير الموت بزوال الحيوة فانه
تفسير بلازمه اذ هو امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة عند اهل السنة وهذا ذلك اي اسقاط
الملك الذي هو متجزي وتعلق العتق الذي هو غير متجزي به كاعداد اعضاء الوضوء في حكم
الغسل فانها متجزية فيه وتعلق بها اي بغسلها اباحة الصلوة التي هي غير متجزية حتى كان غاسل
بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض وتوقف اباحة الصلوة على غسل الباقي
وكذلك اي وكاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة
التي هي غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا وتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد
فكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك البعض العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق
بعده لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض
وجب تكميله من طريق السعاية بجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد
في العتق وفي القول بعتق الكل بطلان ملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار وكما
ذكرنا خرج الجواب عما يقال لما ذكرتم في مسئلة استعارة الفاظ العتاق للطلاق ان معنى اللفظ
اثبات العتق الذي هو القوة وذلك موجب التصرف شرعا وقلتم ايضا في مسئلة الشهادة على اعتاق
المولى عبده انها لا تقبل بدون الدعوى اي دعوى العبد لان الاعتاق اثبات العتق وهو
تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان العتق
مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حصوله واعلى العلة تعطى لتصرفه حكم العلة كالقطع الحبل
حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعلى العلة ومن النقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف في
المالية بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت
الاستعارة لابد من ان تنظر الى المعنى الذي فصل بالتصرف وهو اثبات العتق الذي ينبئ عن
القوة لان الاتصال بين اللفظين انما يكون في المعنى الخاص الذي هو مقصود التصرف دون الطريق
الذي ليس بمقصود وفي مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن في طريق الوصول الى المقصود فيرا
معنى ازالة الملك والمالية فنقول هو متصرف في الملك وهو متجزي وما دام شيء من المالية قائما في المحل
لا يثبت العتق كالقنديل يبقى معلقا ما دام شيء من المسكة قائما وعلى هذا النمط يجري تخريج المسائل
في اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في
اشارات الاسرار واما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة فيه فليس بصحيح لانه انما لا يثبت
دينا في الذمة في عقد تمليك المال بالمال لئلا يؤدي الى الربوا او فيه ضرب جهالة فيحتمل استيفاء الزيادة
واما في عقد اسقاط المال فلا يؤدي اليه فيثبت وانما جاز اعتاق الجنين لانه في البطن مال على ما
عرف في الغصب وكذا ام الولد مال عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتاقها لوجود المالية
ولا يجب الضمان باستهلاكها لعدم التقوم وفيهم الاستيلاد لا يتجزى عندهم ايضا بدليل انه
مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولد له ونصيب الاخر بقي على حاله وكذا مكاتبة
بين اثنين استولدها احدهما لا يصير نصيب الاخر ام ولد له فاما القنة فانما تصير كلها ام ولد له لان الاستيلاد
غير متجزي ولكن السبب تحقق في جميعها وهو ثبوت نسب الولد منها والنسب يثبت في جميعها نقلا

باشتغال ملك الشريك اليه بالقهر ان كان ممكنا وذلك في القنة دون المدبرة والمكاتبة فيقتصر حكمه فيهما على
نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك في القنة وكذا اعتاق ام الولد متجزي اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف
ولكن النصف الاخر يعتق لعدم المانع في ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب
المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندها فلم يكن في ابقاء الملك فائدة فتعجل عتق الباقي وفي القنة
في ابقاء الرق نفع للسعاية قوله وهذا الرق اي الرق الذي نحن بصدده وكانه احترز بلفظ الاشارة
عن النكاح فانه يسمى رقا ولا ينفي مالكية المال يبطل مالكية المال حتى لا يملك شيئا من المال وان ملكه المولى
لقيام المملوكية مالا يعني مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه
لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة فان قيل
يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادمي كما قلتم في مالكية غير المال قلنا لو قيل
بمالكيته من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال
والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة
داعية الى اثباتها كما سنبينه كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن ضعف يعرف بالتامل فان قيل ينبغي
ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد ملك للمولى تصرفا كما انه
مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان
نائبا عن المولى متى باشره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء
بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه
في الحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية
المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما
المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري
لان ملك المتعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا
بالطريق الاخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا انه
مبني على ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن
المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والتسرية الامة التي
بوأها بيتا واعدها للوطء فعليه من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال
تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا
فيتوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله وحتى لا يصح منهما حج الاسلام يعني لما
ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حج الاسلام لان القدرة والاستطاعة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا
واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت منافعه للمولى الا ما استثني عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم
فان القدرة التي تحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى
على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير
اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما هو شرط

فاما الزاد والراحلة فلليسر فلم يجب دونهما الاداء والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة مركلاوى

للتمكن من الوصول الى موضع الاداء الا ترى ان المكى الذى هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك
المال الموجود وفي حق الافاقى لا يقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والبعد فعرفنا
ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الادا فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الادا وكان
اداؤه حاصلا لمنافعه التى هى حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه وباذن المولى لا يخرج المنفعة
عن ملكه فاذا اداه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى
بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع عن الفرض
لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه
الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال
ان القدرة على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة اداء قبل
الوجوب كاداء العبد والصبى فينبغى ان لا يتادى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام فقال اشتراط
الزاد والراحلة لليسر يعنى اليسر الذى يندفع به الحرج ويخرج به الواجب عن الامكان البعيد الى
الامكان العادى لا اليسر الذى به يصير الواجب سمحا سهلا لينا كيسر الزكوة فان ذلك لا يحصل
الا باعوان وخدم ومراكب على ما مر بيانه وهى ليست بشرط فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على
الزاد والراحلة وصح الاداء منه لوجود اصل القدرة قال القاضى الامام ابو زيد في الاسرار السبب
البيت وهو موجود فيوجد الخطاب والاداء وقيد على من هو اهل الخطاب بالحج والفقير منهم لانه ملك
استطاعة الاداء ولكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فاذا وصل الى ملك الزاد والراحلة تيسرا له وحقا
له فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهى
النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم
والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانه من خواص
الانسانية والفروع واعيد الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى
النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى فيكون اهلا لقضائها وهى
وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين
فاذا لا طريق لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح واما توقف نفاذه منه على
اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان
المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى فلم يكن بد من اجازته
الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
اجاز لا دون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة
فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجبار العبد
على النكاح ولو كان مالكا لما ملك اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذى
هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى
وهو المالك للطلاق الذى هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج
الى البقاء ولا بقاء له الا ببقائهما فيثبت له ملك الدم والحيوة كما ثبت له مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى
اتلافه ولانه لا يملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولى القصاص يستوفى اراقة دمه

وسنافى كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعيف برقه لم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليه مالية الرقبة والكسب والحل قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع برقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة للاحاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى لانه ان استناه وموضعه الكامل بالبينة مركلاوى

وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ولو خلده في الحال ويقتل الحر
به لانه مبقى على اصل الحرية في الدم والحيوة قوله وينافى اى الرق كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة له في الاخرة فان العبد يساوى الحر
فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى مثل الذمة فان الانسان بها يصير
اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش
الحرائر وتوسعة طريق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم خوف الاثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا
انتهى الحل في حق النبى عليه السلام لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ الامر
على الغير شاء الغير او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة حتى ان ذمته اى ذمة الرقيق
ضعيف بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف
لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين اى لم يقو على
تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا يصح
لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا انضمت اليها مالية الرقبة او الكسب تعلق الدين بها فيستوفى
من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الميراث وجب ضم الكسب اليها لتعلق
الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب
الموجود في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة
اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقى الكسب بالاجماع اليه اشير في الاسرار الا اذا لم يمكن بيعه فيستسعى في
الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله ولذلك اى ولان مالية الرقبة
والكسب تضم كل واحد الى ذمة العبد يتحمل الدين قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه اى
بسبب ظاهر في حق المولى انه الضمير للشان يباع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين
من الثمن ان لم يختر المولى الفداء مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور
مال الاجنبى يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفدها المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف
لانه دين ظاهر في حق المولى لثبوته حسا وعيانا ودين التجارة بان تصرف المأذون وركبه دين ظاهر
يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن له كسب ولم يفدها المولى فيباع في الدين وقال
الشافعى رحمه الله لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع بدين التجارة كسائر
اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير
مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشغل رقبته قبل
الاذن فكذا بعده ولان دين الاستهلاك لم يجد محلا اخر سوى الرقبة يتعلق به فلو لم يتعلق بها يتهدر
املاك الناس فعلقناه بها اذ لا يجوز ان يكون الرقبة هالكة في جنايته ودين التجارة وجد محلا اخر
يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده فلما كان
الكسب حاصلا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به ولا حاجة الى التعليق برقبته قلنا
هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا اذ ثبت بسبب معاينة
وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقبة العبد الى ظهوره
التعليق في حق المولى لا الى رضاه بدليل ان دين الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر لا بد

من استيفائه من موضع وهو مالية الرقبة لانها الاقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق بها اولى فان قيل لو كانت الرقبة محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اى موضع وصل لم يبق مطالبته بالاستيفاء من موضع اخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن راس ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يفت محل حقه فلهذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية واذا لم يثبت اى الدين في حق المولى بان لم يظهر سببه في حقه تاخر الدين الى عتقه اى لا يطالب العبد به في الحال بل يتوقف الى ان يعتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اى بماليته رقبته ولا بكسبه لانهما حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذبه المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق كرجل اخبر بحرية عبد في يد رجل وانكر ذو اليد لم يظهر حكمه فاذا ملكه المخبر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بعد ملكه كونه حجة ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذي اليد واحترز بقوله المحجور عن الماذون له فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى ومثل ان يتزوج العبد امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب المهر لا يؤاخذ في الحال لانه دين وجب على العبد فيه للبضع بشبهة العقد وهي العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته في حقه قوله وكذلك الحل اى وكما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا للنكاح فيتسع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضيلتها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة في حق النبي عليه السلم فيتزوج الحر اربعا وتنقص بسبب الرق حتى لا ينكح العبد الا امراتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وفي اثر الرق في نقصانها حيث انتقصت اهليته استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فلذلك اثر الرق في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذلك اى وكما نقص حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء ينتقص بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذي ينبني عليه عقد النكاح نعمة في جانب النساء كما هو نعمة في جانب الرجال لانه سبب للسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة عليها وهي تختص بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى الا ترى انه ثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما ينتصف ذلك الحل برق الرجل ينتصف برق المراة ولا يمكن اظهار التنصيف في جانبها بتنقيص العدد لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فيظهر التنصيف

باعتبار الاحوال ثم نقول الاحوال ثلاث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزي فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة في حال التقدم على الحرة محرمة في حالة المقارنة والتاخر او نقول في الحقيقة ليس الا حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة الانضمام الى الحرة والعدة تتنصف لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها فكانت عدة الامة حيضتين والطلاق ينتصف لما سنبين فكان طلاقها اثنين وكان ينبغي ان يكون عدتها حيضة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا لكن الواحد لا يقبل التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم وللاحتياط فيه ايضا قوله لكن عدد الطلاق استدراك من قوله ونقص بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين يعني اثر رق الرجل في عدد الانكحة فكان ينبغي ان يؤثر في عدد الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله ملك الطلاق مختص بالرجل كملك النكاح او هو مبني على ملك النكاح لكن لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى لو كانت المراة حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا وان كانت المراة امة لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق الرجل وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان ينقص برق ايهما كان احتج الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء وبان الرجل هو المالك للطلاق كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حاله فيه دون حالها لان المراة مملوكة في النكاح والطلاق ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة في المملوكية لا انتقاصا فيها الا ترى ان رق المراة فتح عليها بابا من المملوكية كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت تملك وتوطأ بملك النكاح لا غير وبعد الاسترقاق تملك وتوطأ بملك اليمين والنكاح جميعا واذا كان كذلك يستحيل ان يسد عليها ما كان مفتوحا قبله بخلاف رق الرجل فانه يسد عليه بابا من الملك كان مفتوحا قبله فانه قبل الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين فلما ظهر لرقه اثر في تنقيص مالكية النكاح ولم يظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكية يعتبر رقه في تنصيف عدد الطلاق ومالكيته دون رقها ولنا ان ملك التصرف مع كمال حال المتصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينقص بانتقاصه فان من ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات ومهما محل التصرف حل المحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمتى كان حلها اذيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس وهو معنى قوله وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل الامة على التنصيف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر واذا كان حلها على النصف فانه يتنصف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين ولان المراة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة انقص منه في حق الحرة والطلاق من حقوق النكاح مستفاد به فينتقص بنقصان النكاح كما ينتقص سائر حقوقه من العدة والقسم ومدة الايلاء هذا الكلام في الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج حرة فنقول الرق اثره في حله فرده من الاربع الى اثنتين فوجب ان يبقى في هذا الوصف كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشطر على ما كان قبله

بوضعه ان الحر يملك ثنتي عشرة تطليقة لو تحتها اربع نسوة فينبغي ان يملك العبد ست تطليقات لو تحتها
امرأتان ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الامة تتنصف في حق العبد مرة اخرى لبقي الربع وتأثير
الرق في التنصيف لا في التربيع وما روي من الحديث معارض بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وما أول بان مباشرة الطلاق الى الرجال وقوله رق الامة يفتح عليها بابا من المملوكية فلا يسد بابا
كان منفتحا انما يستقيم اذا لم يكن بين المنفتح بالرق والذي كان منفتحا قبله تناف بل التنافي ثابت
بين المتعة بملك اليمين وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت بطل الآخر فان من اشترى
امرأته فسد النكاح ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة بالمالية اختل كونها محلا للنكاح لان الاستباحة
بملك اليمين قهر واستذلال فلا يكون زيادة في النعمة والاستباحة بملك النكاح نعمة فالازدواج يتنصف
بالرق وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية توسع وتسمية للحال باسم المحل لان
الطلاق انما تتعدد اذا اتسعت المملوكية فكانت المملوكية متسعة محل تعدد الطلاق وقوله وعدد
الانكحة اي ملك عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية لان النكاح اثبات الملك فكان تعدده اتساع
المالكية بخلاف الطلاق وذكر في الفوائد ان النكاح والطلاق متقابلان فلما كان عدد الانكحة
عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقا للمقابلة **قوله**
ولذلك اي ولان الرق سبب كمال الحال في اهلية الكرامات تنصفت الحدود في حق العبد والامة
لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعم لما كملت في حق شخص
كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم تكمل النعم في حقه والدليل عليه ان النعم لما
كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق
الرجم ولما كملت النعم في حق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهن بتشرفهن
بمصاحبته عليه السلام كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق
غيرهن كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا
قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه
فاما فيما لا يمكن ذلك فيكمل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء وينتصف القسم حتى كان
للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة تتنصف بالرق كسائر النعم وقد روي انه عليه السلام
قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم **قوله** ولذلك اي ولما ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال
انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجب على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او
كثرت ولكن لا تزاد على دية الحر حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلا لا يزاد الواجب على
عشرة الاف درهم وينقص من عشرة الاف عشرة دراهم وعند الشافعي رحمه الله تجب قيمته على
الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الآخر وروي انه مع عنده ان مقدار
الدية من قيمة العبد تتحمله العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني واجمعوا على ان
في الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الحكم في ضمان النفس والمال عند حكمك كذا في اشارات
الاسرار وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى
النفسية ورجح الخصم معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة وان هذا

الضمان

الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي يختص بضمان
المال ولا مدخل للابل فيه كما في المبسوط وانه يختلف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن والجمال
والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة
بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول ان النفسية من العبد مخصوصة مصونة من الهدر معتبرة
في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية تابعة لها فان المالية لو زالت بالعتق بقي
النفسية ولو زالت النفسية بالموت لم تبق المالية وكذا الفعل يسمى قتلا لوروده على النفسية
فان الاموال لا تتصف بالقتل عادة وانما تتصف به النفوس لمعنى التشفي والانتقام وفوات المالية
فيه تبع فعرفنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل
وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال الانسان في الاصالة منتهى بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية
والذكورة فان بالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد
بالرق فانه سبب في مالكية المال كما بينا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى من دية الرجل
بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية وذلك لان بني آدم خلقوا ازواجا ذكورا واناثا وعلق
مصالح معاشهم وبقاءهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات في الازدواج فانتقصت
دياتهن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فعرفنا ان نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان
الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينتقص بالفسق ولا بالزمانة ولا بفوات الاطراف لعدم
انتقاص المالكية بهذه المعاني **قوله** لكن نقصان الانوثة الى اخره جواب سؤال وهو ان يقال
قد الحق الرق بالانوثة في ايجاب نقيصة المالكية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان
النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان
لكن لم يستويا في مقداره فان نقصان الانوثة اي النقصان الحاصل بها في احد نوعي المالكية وهما
مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح اصلا
بل هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين بالكلية عادت ديتها الى النصف وهذا اي الانتقاص
الحاصل بالرق نقصان في اوصافهما اي في احد نوعي المالكية لا بالعدم فان العبد في مالكية النكاح مثل
الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها باعتبار ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف
لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان
لم يبق اهلا للملك رقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال
فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب
لازمة ويد غيره غير لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا عند غيره لا يملك المولى الاسترداد
من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان
في الدية لا بالتنصيف ولما ذكرنا خرج الجواب عما قال يجب على هذا التخريج ان ينقص ديته عن دية
الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ونبين ايضا ان مالكية اليد في التصرف
اقوى من مالكية الرقبة فلذلك لا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ما له خطر في الشرع وهو عشرة
دراهم لانها اقل ما يستولي به على الحرم استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها نصف
البدن في بعض الاحكام ولهذا ذكرنا قول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر ينقص

وهذا عندنا لان الماذون انه يتصرف لنفسه ويملك اليد بالاذن غير لازمة وبالكتابة يدا لازمة وقال الشافعي رح لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا للاستيفاء الا نيابة مر لاول

منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر مثل المسموع من الرسول عليه الصلوة والسلام **فان قيل** لا نسلم ان مالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع **قلنا** التوقف الى الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما يملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان واما الجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في تلك القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته فلا نقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار فلا بان زادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن نقدر له خطر وهو عشرة على ما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا تقضى ديون العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد **قوله** وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو متصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويتفرع عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحجر في نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح ولو تزوج امة من كسبه يصح لعدم ملكه في الكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا تستفاد الا لملك التصرف او لملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل يوضحه ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى وكان التمليك واقعا للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له

٥٥٢

والحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له كالان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا محالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من حيث انه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذا المولى بالاذن استعمله فيما هو حق العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص كالوكيل **وقلنا** ان اهلية الكلام غير ساقطة الى اخره يعني ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعي ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل والعقل لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت رواياته في الدين واخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بهلال رمضان **وكذلك** اي وكان الاهلية غير ساقطة بالرق لم الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لان الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب وللاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصر مملوكا ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص وكذا بالدين حتى يواخذ به بعد العتق ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الدين في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته والدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان يصح ويواخذ به في الحال وان كان العبد يواخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر **فان قيل** لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة لما صح اقراره بالدين عليه كما لم يصح على الاجنبي **قلنا** صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه ذمته بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم تكن ذمته مملوكة له لان في اقراره استحقاق التركة من بيع كذلك ههنا موجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح **ولا يقال** ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق **لانا نقول** انما يواخذ به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية رقبته مشغولة بالرهن كذلك ههنا ثم ذكر الشيخ رحمه الله مقدمة اخرى **فقال** واذا صار اي كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها كان اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن اهلا لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كما ان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد وهذا الكلام جواب عما قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك **فقال** انه باعتبار الحاجة بقي اهلا لملك اليد الذي هو من احكام التصرف وهو اي ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تندفع باليد لان بمكنه من الانتفاع تحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف وملك العين شرع للتوصل اليه وللقطع طمع الاغيار

ولقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للقضاء وادنى طرقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك شرع للقدرة شرعا للقدرة مر لاول

اهلا للحاجة كان ثم

وكذلك ملك اليوسف ... قال الامر ان الحيوان يثبت وبيع الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم والمولى خلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك
من كلام ...

عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز اي المطلق للتصرف للمالك والحاجز للغير عن التصرف في المملوك
بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب فرع شرع للضرورة اي لضرورة التوصل الى المقصود وتسميته
فرع توسع لانه الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا الا انه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب الفرع
في الانتفاع فلذلك سماه فرع وكذلك اي وكما ان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة ملك اليد ينفسه عن ملك
ايضا لجاز ان يثبت للعبد لان الرق لا ينافي ما كيد عن المال والدليل على انه ليست كمال ان الحيوان
يثبت دين في الذمة في عقد الكتابة لمقابلة ملك اليد كما يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا
لما ثبت الحيوان دينا في الذمة لمقابلة المال لما عرف **ولا يلزم** عليه ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح
مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم المال **لانا** لا نسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا
يضمن بالاتلاف بقتل المراة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق ولئن سلمنا انه في حكم الاموال ولذلك اثر حكمي
يظهر اثره في بعض المسائل لا في المنع من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فهو فانه ليس بمال حقيقة على انا
نلزم الخصم على اصله وعنده المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا كان الامر كذلك اي اذا كان
الامر كما بينا من بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة له وكونه اهلا لملك اليد الذي هو الحكم الاصلي
للتصرف كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم اي امر اصلي مقصود منه وهو ملك اليد والمولى
خلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له فالحاصل ان للتصرف حكمين احدهما
مقصود اصلي وهو ملك اليد والاخر زائد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبد وان
لم يبق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك اليد فكان في التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه
الاصلي له وكان تصرفه كشراء رب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد **واعلم**
ان مشايخنا رحمهم الله في ثبوت الملك للمولى طريقان احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك
الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع
لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان كسبه للعقد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى بل
هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان الرقبة لا تقع للمولى حكما للتصرف لانه يتحقق للعبد فيكون حكمه
لانه يتجه تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للتصرف تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن
بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس لقيام ملكه في الرقبة ولهذا **قال** ابو يوسف رحمه الله دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فيثبت
ان المولى ملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار بقوله والمولى
يخلفه فيما هو من الزوائد **ولا يقال** لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان
ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق
وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ البيع لسقوط حق المرتهن ولما لم ينفذ ههنا علم انه
نائب عن المولى في التصرف **لانا نقول** العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه
فلما انعقد التصرف موجبا لملك المولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت
الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى **بخلاف** النكاح فانه ينفذ على الوجه الذي
توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذه عليه
عند زوال المانع من غير تغيير ثبت بما ذكرنا ان العبد المأذون يتصرف لنفسه وان حكمه الاصلي يثبت

ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون والرق لا يؤثر في عصمة الدم
من كلام ...

له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين
اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاما اذا اذن فقد رضي بسقوط حقه
فكان الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجر بهذين السببين بمنزلة
الفك العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح بالنهي عن
سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف في غير ملكه فكذا ههنا **قوله** ولذلك اي ولان الملك لا يثبت
للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن
كالوكيل فانه كان هو اصلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى ثبت
الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد
الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل
في حكم بقاء الكتابة وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون
اي اكثرها متعلق بقوله ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن
في عامة مسائل المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى
فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيئا فحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ومات
المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا
للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه
كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل فصار كما اذا باشر المولى بنفسه لا استدامة الاذن بعد مرضه
فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان
كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت
باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى
والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة
قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدأ بدين الصحة من تركته
ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه
ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله ففي هذه
المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه
في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن
لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل
برايك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كالو مات الموكل صارا معزولين ويشترط
العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون من ملكه لم يبق للعبد
ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد
العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق
بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل
في حال بقاء الاذن **قوله** والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف

وان لم يؤثر في تعصيه واما في العصمه بالايمان وبدار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا في الجهاد ولا قبلنا في الحج اذ استطاعه للحج والجهاد

تم الاسلام بدون بقتل بدون عرسنساه على المولى مركداوى

حقاله ولصاحب الشرع على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض
عمدا فالضمان على القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطا
وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة او مقومة بالاسقاط والتنقيص
واما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته
الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة
تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل
الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب
القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير
تبعا للمولى فان كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك
اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل
الحر به لانتفاء المماثلة بينهما فيما ينبني عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة
بانواع الكرامات التي اختص بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى
المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية لمجاورة المالية فكان العبد في مقابلة الحر
دونه في النفسية فالحر نفس كل من وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على
انتقاص النفسية انتقاص البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في استحقاق الكرامات
ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولنا ما ذكرنا ان
نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب
القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب
شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف
الذي ينبني عليه القصاص وثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن
الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية
والعقل صفات زائدة اسباب لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت
المساواة بينهما في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص
واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله واما في
القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما في البدل يوضحه
ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه ولو لم يستويا والحر والعبد في المعنى الموجب
للقصاص لمنع العتق عن الاستيفاء اذ المانع يمنع الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب **قوله**
واوجب الرق نقصانا في الجهاد ولا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن القدرة
على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع
للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا للبدن
غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا
للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع

ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك بطل امانه عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه تصرف على الناس ابتداء ولانه غير مالك للجهاد اصلا

مركداوى

ولذلك اي ولان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال في
مذهب العامة لانه وان حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به
فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي
والمراة لانه عليه السلم اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسك العامة بحديث فضالة بن
عبيد رضي الله عنه انه عليه السلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى
ان يمنعه من الخروج والقتال فلا تسوي بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا
قاتل بمعنى التحريض **فان قيل** اليس ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه
يسوي في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يسوي بينهما
في استحقاق السهم **قلنا** لان استحقاق السلب بعد التنفيل انما يكون بالقتل او بالايجاب من
الامام ولا تفاوت بينهما فيه وذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انقص
حالا في اهلية الكرامات من الحر الا ترى ان في الاستحقاق في التنفيل يسوى بين الفارس والراجل
ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ
لما روي عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله
عليه وسلم كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما ذكرنا ان ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو
الذي يستوجب الرضخ فاما الماذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحر بالاذن غير ثابت **قوله**
وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية بمعنى الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية
يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال
ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية
للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولذلك اي ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد
المحجور عليه عن القتال اي امانه عند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهما الله وعند محمد
والشافعي والرواية الاخرى عن ابي يوسف رحمهم الله صح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين بما يملكه
والامان نصرة الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة
بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد مثل الحر بخلاف القتال بالنفس
فانه نصرة بما لا يملكه لان فيه ابطال حق المولى عن منافعه وتعريض ماليته للهلاك فلا يملكه العبد ولانه
بالامان يلتزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى غيره فصار كشهادة على هلال
رمضان ولانه يملك عقد الذمة فيملك الامان لانه اقوى من عقد الذمة واحتج ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله بان الامان فيه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وذلك لانه
الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لا حق له في اموال الناس ولا في انفسهم اعتاقا واسترقاقا
حتى لو قال لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق العبد لانه ممنوع عنه لحق المولى شرعا واذا
ثبت انه لا حق له تبين ان امانه تصرف على الغير ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت
اذا كان كامل الولاية في نفسه والكامل في حقه لا يثبت الا بالحرية فلذلك لا يصح امانه وبانه غير مالك للجهاد
اصلا يعني ان الامان من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره

وليس هو من اهل ملك المال ولا يملك الامان كالذمي والصبي والمجنون بيانه ان الامان وان كان
ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه قد يتفق حاله يكون بالمسلمين ضعف فيكون المصلحة
في الامان ليستعدوا للجهاد بعد والاستعداد للجهاد من جملته وتوابعه ولان المقصود دفع شر الكفار
واعزاز الدين وبالامان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد واذا ثبت انه تبع لا يملك الاصل وهو الجهاد
فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل باي علة كانت يدل على عدم التابع لان وجود التبع بوجود
الاصل لا بعلة الاصل ولا معنى لما قالوا انه بالامان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون
كذلك اذا كان متمكنا من الجهاد فاما اذا لم يكن متمكنا منه فهو كان ملزما غيره ابتداء لا ملتزما وليس
للعبد هذه الولاية فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك تفترض على
الامام اجابتهم اليه فيصح من العبد كقبول الهبة والصدقة اما الامان فمتردد بين المنفعة والضرر
ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق
فلا يملكه الا ترى ان التصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع والشراء لا يملكه العبد
بنفسه فما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه ويلزم على ما ذكرنا صحة امان العبد المأذون له
في القتال بالاجماع فاجاب وقال واذا كان العبد مأذونا له في الجهاد لم يصر بالاذن اهلا للولاية لبقاء
المنافي وهو الرق فينبغي ان لا يصح امانه بعد الاذن كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية
لكنه انما صح لان الامان بسبب الاذن في الجهاد خرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد
صار شريكا في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا آمن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه
حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية
هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي الزام الصوم على نفسه اولا ثم عدى الحكم
الى غيره فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي
ان يصح امانه لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه في
القياس لا شيء له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
المستأمن اذا قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه محجور عن الاكتساب
وعما يتمحض منفعة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن
المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصيبت
الغنيمة وزال الضرر ثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا آجر
نفسه وسلم من العمل واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين آمنهم اما على وجه القياس
فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين
ثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين آمنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان تعرضا لحق المسلمين
بالابطال ابتداء لان حقهم حين آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام
البرغري رحمه الله بان الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا
فيملكه من يملك القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور
عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك
الامان وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح ربحا كثيرا كان تصرفه نافذا والربح سالما

للمولى

للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا
في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف ثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان
رضخ العبد له لا للعبد والدليل عليه ما ذكر في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما
اصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم الذمي المقاتل بعد اصابة الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام
الذمي لا يتبدل المستحق فيمكن ان يجعل الاسلام كالموجود عند ابتداء السبب وبعتق العبد يتبدل المستحق
لان الرضخ يكون لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد
فلا يمكن ان يجعل العتق كالموجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فتبين انه لا
شركة للعبد اصلا في الغنيمة فينبغي ان لا يصح امانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه يصير الزاما على الغير
ابتداء قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في
ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق
اصلا والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه
اعتبارا بموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يسقط سهم الفارس والله اعلم
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة صح اقرار العبد محجورا
كان او مأذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على اصل الحرية
في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود
والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته
التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما صح الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح
في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة مأذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع
عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال
يلاقي حقه ان كان مأذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقي نفسه والفك
بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق
نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار
انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر مأذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء
كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه نازل منزلة
الحر كالطلاق ولو صح انه لا تهمة في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما
يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة وبالقائمة صح من المأذون يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقة
مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقى
حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح وفي حق القطع عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما عرف
الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف اذا اقر العبد المحجور بسرقة مال قائم في يده بعينه فعند ابي حنيفة
رحمه الله يصح اقراره بهما اي بالحد والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح
بالحد فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهو قول زفر ايضا رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد

دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وذلك اى الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال
المال مالى فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول محمد رحمه
الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا ترى انه لو
اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه
فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ثم المال اصل
في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابغي المال دون القطع تسمع خصومته وعلى
العكس لا تسمع فان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح
اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما ينبني عليه ايضا وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين
بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة
دون الاخر لان احد الحكمين ينفصل عن الاخر الا ترى انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا
شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مال مستهلك
وجه قول ابي حنيفة رحمه الله لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل
الحرية ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من
ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو
مملوك لمولاه وثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري
ثم ادعى البائع نسب الذي عنده ثبت نسب الاخر منه وبطل عتق المشتري فيه للضرورة
فهذا مثله كذا في المبسوط قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق ينافي مالكية المال او ان الرق
ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها قلنا
في جنايات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء اي يصير العبد للمجني عليه جزاء بجنايته والوجوب
على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء
بالارش فيتخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب او الفداء بالارش وقال الشافعي رحمه الله
حكم جنايته على الادمي كحكم جنايته على البهيمة واتلاف المال فيقال للمولى اما ان تؤدي او
يباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل كذا في الاسرار والخلاف يظهر في اتباعه
بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو يقول الاصل في
ضمان الجناية وجوبه على الجاني واوجب الشرع على العاقلة حمله عنه بطريق المواساة لعذر
الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقي الضمان عليه
يباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع على ان في شرع
الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهي مما يرده القياس ونحن نقول الواجب في باب القتل
ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي
وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان
صلة ولكونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كما لا تصح ببدل الكتابة لانها لم تجب بعد ولا تجب الزكوة
فيها الا بحول بعد القبض لانها لم تكن هذا الضمان صلة منع الوجوب على العبد لانه ليس باهل
للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا واذا لم تكن الجناية عليه لكونه صلة

في جانب المتلف وعوضا في جانب المتلف عليه م

١١

ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش
حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل في الدم ان يتضمن
بقدر الممكن ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا بيع فيه صار في المآل
ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان
فيه ذهابه بالجناية وهو مآل ضمان الاستهلاك وبهذا لا يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان ذلك
يظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر ذلك ههنا فيصار الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة
وقوله ولكنه صلة من تتمة قوله ما ليس بمال والضمير راجع الى ما وكانه احترز به عن وجوب
المهر في ذمة العبد فانه يجب مقابلا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب
عوضا عما حصل له من الملك او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب عما ليس بمال من
غير ان يدخل في ملكه شيء فكان صلة قوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله تصير جزاء اي تصير
رقبته جزاء في جميع الاحوال الا حال ما يختار المولى الفداء فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش
فانه هو الاصل في الخطا عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحال به على المولى او يصير التزام الفداء بمعنى الحوالة
كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده
عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لهم عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا
ان رضوا بان يتبعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار
حقا لولي الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطا
الارش كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا
كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى وهذا لان الخيار
للمولى بطريق النظر من الشرع له انما يثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فاذا آل الى الضرر
كان باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط ان يسلم لصاحب الحق فاذا
لم يسلم عاد الى المحيل كما كان ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما
صير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى
العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس يعود
الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول في جناية العبد قد خير المولى بين الدفع
والفداء والمخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار
احد الانواع الثلاثة فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل
وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيل ولان الموجب الاصلي في القتل
الخطا هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما
ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة
مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا

س

م

التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعنده لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الاعتاق من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره وهذا اى الرق يجمع احكاما التي بينا اصل لا يحصى فروعه **قوله** واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل وآفة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان تضعف بصره مثلا والبطلان العمى وانه لا ينافي اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه والعقد تصرفاته وجميع ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض العبادات كاملة كما يجب على الصحيح وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الالام والموت عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه شوب القدرة لوجه كان المرض من اسباب العجز اى موجبا له بزوال القوى وانتقاصها ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت تبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الآخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسئلتنا هنا خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اى الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع فيه صيانة الحق اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا حتى لا يوثر المرض اى في الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم مثل ما زاد على الدين ولا وارث مثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين وفيما لا يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها **قوله** وانما يثبت به اى بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخير فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم

قبل اتصاله بالموت انه متصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض الى لوقوع كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق قيمته تزيد على الثلث يحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق احد به **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا كما لا يصح من العبد والصبي لكن الشرع جوز ذلك اى الايصاء نظرا له بقدر الثلث لقوله عليه السلم ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولقوله عليه السلم في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال افاوصي بمالي كله الى ان قال ثلثه الثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس استخلاصا اى استخلاصا واستيثارا له على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثاره الا على الوارث باعتبار صغيته كانت له محمدا اى في الاصل حتى يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث لما عرف وقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استخلاصا تعليل للاكتفاء على الثلث ان جاز ذلك ولو قيل لكن الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح ويحتمل ان يكون استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغير واو او يكون عطفا بغير واو على مذهب من جوزه **قوله** ولما تولى الشرع الايصاء للورثة كان الايصاء للورثة مفوضا الى المريض في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة الى البعض فنسخ ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الآية وقرر النبي عليه السلم ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة اى بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه اى نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليه بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اولقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة وبطل ذلك اى ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سوال وهو ان يقال لما اجاز الشرع الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يكون ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حال الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية فقال نعم لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صار صورة ايصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فقال الصورة مع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو

واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم

واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق كان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به

وبطلت اقاريره له للتهمة للشبهة الحرام وان لم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث وان كان في صحته مركاوك

الماليه فكان الوارث والاجنبي فيه سواء توضيحه انه كما كان ممنوعًا من الوصية للوارث كان ممنوعا
من الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في جميع ماله صحيح ولا يكون ذلك
وصية بشيء فكذلك مع الوارث وابو حنيفة رحمه الله يقول انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله
بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذا الدار بنصيبه
من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان
يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكما انه لو قصد ايثار
البعض بشيء من المال رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة
وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما يمنع من ابطال حق
الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع بمثل القيمة من الاجنبي ابطال حق الورثة بشيء من ماله وتبين بما
ذكرنا ان البيع من الوارث ايصال صورة وصية انه ايثار بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداد
العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى الاقارير فان المريض اذا
اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبت عن
التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى السعي
في فكاك رقبته فكان اقراره في الصحة والمرض سواء الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه
اضرارا بالورثة المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا انه في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ
من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون
وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا من حيث الصورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام ولان
الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب من وجه حتى ان من اقر لانسان بجارية لا يستحق اولادها
واذا كان كالايجاب من وجه فهذا ايجاب مال لا يقابله عوض مال والمريض ممنوع عن مثله مع
الوارث اصلا فرجحنا هذا الجانب في حق الوارث ورجحنا جانب الاقرار في حق الاجنبي وصححناه
في جميع المال وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق محلا تعلق به حق الورثة مع ان النسب
من الحوائج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي
على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصال بما لديه الدين من حيث
المعنى فانما يسلم له بغير عوض وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي للمريض عليه دين او كان
اجنبي كفيلا عن وارثه الذي له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين
او عن الكفالة وقوله وان لزم في الصحة رد لما روى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء
دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة
ذمته عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو
كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول اقراره
بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون على صاحب الدين
عند القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا
يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء دينه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق

صحم

وتقوم الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس الى الجنس كما تقوم في حق الصغار وحجر المريض عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اداء حجة في مرض موته حقا عليه ما يكون من الثلث وكذلك اداء الزكاة بدون وصية عندنا مركاوك

حقهم به فاما في حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الورثة خلافة والمنع من الاقرار للوا
انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كاقراره بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق
الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر وهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما
مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه فانه لا
يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال
منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتفوت الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة
فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي
لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه
اصلا كذا ههنا الا ترى انه لو باع الجيد بالرديء من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة
معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله وحجر المريض
عن الصلة نحو الهبة والصدقة والمحاباة وغيرها الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق الغير بماله الموجب
للحجر ومن استخلاص الثلث له بطريق النظر ولذلك اي ولكونه محجورا عن الصلة فيما وراء الثلث
والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه في مرضه يعتبر من الثلث
سواء وجب مالا من الابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صار مالا بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم
والانفاق في الحج وان لم يؤده بنفسه لا يصير دينا في التركة بعد الموت مقدما على الميراث ثم ان
اوصى به ينفذ من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان كان مواخذا
به في الاخرة وعند الشافعي رحمه الله ان اداه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤده يصير دينا
في جميع التركة مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص فتبين به ان قوله عندنا
متعلق بالمسلمين واشاره الى الخلاف فيهما احتج الشافعي رحمه الله بحديث الخثعمية فانه عليه السلام
شبه فيه دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضيه الحديث ثم
دين العباد يقضى من جميع التركة مقدما على الميراث فكذا دين الله تعالى وبانه حق كان مطالبا به في
حيوته ويجري النيابة في ادائه فيستوفى من تركته بعده كديون العباد وذلك لان المال
خلف عن الذمة بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث في اداء ما يجري
النيابة في ادائه الا ترى ان بعد الايصاء يقوم مقامه في الاداء فكذلك قبله ولنا ان المال خرج من
ملك الذي كان في ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شيء ليوجد ملكه به فلا يصير دينا في التركة
وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل تقدم حق العبد ثم الواجب في حقوق الله
تعالى فعل الايتاء لا نفس المال ولا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن ان يجعل الوارث
نائبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل ممن يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث
تثبت جبرا بدون اختيار من المورث ومثلها لا يتادى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من
الوجه الذي وجب فاذا لم يكن الجابر من ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصي فيكون نظير وصيته
بسائر التبرعات فينفذ من الثلث قوله ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما
قيل حق المرتهن قد تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض بل هو اقوى
لانه مانع عن التصرف في الرهن والانتفاع به للراهن وحق الوارث والغريم لا يمنع من ذلك ثم حق

المرتهن لا يمنع نفاذ اعتاق الراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء
الملك فقال انما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم اما معنى فظاهر
واما صورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وما كان كما لا يملك ان يحابيه ولا يملك الوارث
ان ياخذ نصيبه عينا من التركة ايضا بدون رضا الباقي ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى جاز
بيعه من الاجنبي بمثل القيمة وسوف هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء متعلق بالمال صورة ومعنى
كحق الوارث لكنه نص في المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال ولهذا
كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع اخر وذكر في الاسرار ايضا ان الحر
المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كما لو باع من اجنبي اخر بمثل القيمة
ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان في المقاصة ايثارا للبعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض مرض
الموت فهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فتبين بهذا ان حق الغرماء
متعلق بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب فكان الضمير في انفسهم وغيرهم راجعا
الى الورثة دون الغرماء وكان لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب جميعا اي في حق الكل متعلق
بالمال لحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق غيرهم من الاجانب
والغرماء وحق الغرماء متعلق به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق غيرهم واذا كان كذلك صار
اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بعينه لحق الغريم اي حق ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى
بلا صورة فلم ينفذ الى اخرما ذكر في الكتاب وهذا اي المرض مع احكامه اصل كبير الفروع **قوله**
واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر
واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات ومن دم الاستحاضة فانه دم عرق
لا دم رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم
الخارج من قبل المراة عقيب الولادة وانهما لا يعدمان اهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا
يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرطت للصلوة على وفاق القياس كالطهارة عن
سائر الاحداث والانجاس وقد شرعت للصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بقدرة ممكنة لكن في شرعها
نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات في اليوم والليلة ولم يجب خمسين مرة كما في الامم الماضية
ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى
الايماء والاستلقاء على الظهر على ما عرف وفي فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط
وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء يعني ان الحيض والنفاس وضعا في الشرع
على وجه يؤدي الى الحرج في القضاء اي قضاء الصلوات فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها
كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف
الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع شرعا فلذلك اي للزوم الحرج وضع اي اسقط
القضاء عن الحائض والنفساء وقد جعلت الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم
ايضا نصا وهو ما روي ان النبي عليه السلام قال الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها وكما روي

عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامراة سالتها ما بالنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة في الحيض
أحرورية انت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة بخلاف
القياس لان الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس ايضا
لولا النص فيؤثر اشتراطها في المنع من الاداء ولم يتعد الى القضاء اي الى اسقاط القضاء يعني لما
كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء
صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة ليست بشرط وانها تركت الاداء مختارة فيجب القضاء
ولم يكن في قضائه اي قضاء الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا
لوقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه كمن اغمي عليه
ما دون يوم وليلة **فان قيل** ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا
لقضاء الصلوة **قلنا** حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه
كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس ايضا
وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء
اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء
لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر
وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء وافترقا كما في بعض فوائد هذا الكتاب **قوله** واما الموت فكذا
الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة ولهذا
قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة
ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط فلهذا قال انه عجز
كله اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه
العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء نوع قدرة فيها للعبد بخلاف الموت لانه مناف
لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم
الذي لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة وهو الاداء عن اختيار هذا الغرض بالنسبة الى
المكلف من حيث الظاهر واما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء
ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون ميسلا بين ان يفعله باختياره فيثاب عليه وبين
ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولفوات الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة
تبطل اي تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان
الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وتصرفات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو
ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة ويسقط الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا
ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما عرف فيه وكذلك اي ومثل حكم الزكوة حكم سائر القرب في
السقوط واما يبقى عليه الماثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام **قوله**
واما القسم الثاني وهو الذي شرع عليه لحاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن فان

كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اى ببقاء
العين على تاويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو
المال والفعل تبع ليتعلق حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت من
كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا
بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه اى الى الذمة على تاويل المذكور او الضمير راجع الى
المجرد لان الرق يرجى زواله غالبا يعني بالاعتاق لانه امر مندوب اليه وههنا اى الموت لا يرجى
زواله غالبا وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة
فلم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى قوله ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة
عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في احكام الاخرة وذلك لان
الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطبا متحملا امانة الله تعالى وبالموت خرج من اهلية الخطاب والتحمل لعدم
صلاحيتها فعرفنا ان ذمته لم يبق صالحة لوجوب الحقوق في احكام الدنيا وان بقيت في احكام الاخرة
لكون الميت معدا لحيوة الاخرة كالجنين معد لحيوة الدنيا الا ترى انها لم يبق محلا لوجوب الحقوق
فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالزام يشترط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل
الابتداء والبقاء فيه سواء فثبت ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله ويدل على سقوطه في
احكام الدنيا ما اشير اليه في الكتاب وهو ان ثبوت الدين اى وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر
الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل
يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام اصل الدين بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد في محلين في وقت واحد وقد
عدمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة
دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان كان لا يحبس فيه وهناك لا تصح الكفالة
به فلان لا تصح ههنا اولى لانها تؤدي الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل ...
على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل صح هذا
التكفيل منه وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حر عاقل بالغ
مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور
ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة
مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصيل غير مطالب به لان تأخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل
بدين عن مفلس حي يؤاخذ به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس مختص
بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان

المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة قوله
واما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا
لاحتمالها الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى
ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة
في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف
مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة عليه
ولا مبطلا لها الا ترى انه لو خلف كفيلا به ثم كفل به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب
سقوط الدين عنه لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان براءة الاصيل يوجب براءة الكفيل
الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بئرا على الطريق فتلف بها مال او انسان
بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته كان اولى فثبت ان الدين باق
في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والاداء موصوف بانه مطالب به حقا للمدعي ولهذا يطالب
به في الاخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء
وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة
مملوكة ايضا لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء كذلك لانسان اسقطها اخرى في
البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا ياخذها للعجز والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن
حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا قالوا ويؤيد ما ذكرنا ما روي ان النبي عليه السلام اتي
بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع
عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفالة
لما صلى عليه لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه اما الاول
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان ذلك العدم اى عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو
ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا للعجز فيه
عن المطالبة كما ههنا بخلاف الدرع الساقط في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فيها لا لانها غير ممكن
الاخذ في نفسها وبخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين
مستحق المطالبة كما كان ولا يستحيل اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله لان
الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل
التاجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك
مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا انه عقد كفالة صحيحة
مبتدأة على وجه يبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل
احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا تصح للمجهول
بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي على من لم يترك له وجه القضاء وبالعدة تبين له الوجه
بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يثبت بالمال لان الظاهر من امكان
القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار قوله ولهذا اى ولان سقوط الدين عن الميت وتعذر الايجاب عليه
لضعف الذمة او خرابها لزمت الميت الديون مضافا صفة مصدر محذوف اى لزوما مضافا الى سبب

والداعي الضمان عليه اذا اخلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا الزيادة فيصح في الثلث واما الذي شرع له ابتداء على حاجته للدين افق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم للدين العبودية لازمة للبشر
مر كذا اول

صح في حيوته بان حفر بئرا في الطريق تلف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حال الحيوة امكن استناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الايجاب بامكان اسناده الى حال كمال الذمة ولهذا اي ولان الذمة لا تحمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالموكل احتملته صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه اذا ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض الحال لتحمل الدين كما في العبد والمريض واذا كان كذلك بقي الدين ببقائه فتصح الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل في تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فتصح الكفالة وفصل معناه ولان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك لانه اذا خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصي به لتعلق حق الغريم بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقي الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار براءة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر بقدرها واذا وجد له محل يوجد فيه والمال محل للاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما بقي صحت الكفالة واذا خلف كفيلا تحول الدين الى ذمته بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل الدين ولكنها تعقد مجوزة لتحول الدين من ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب له تحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحول ليمكن ابقاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة فالطريق الاول يقتضي ان تصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثاني يوجب ان تصح عن الكفيل دون الاصيل الا ان الطريق الاول ارجح ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قبل المفلس المديون عمدا تكفل بالدين الذي عليه انسان صحت وان لم تكن القصاص مالا لانه بعرض ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او بتمكن الشبهة فلتوهم توجه المطالبة في الدنيا بعضا وكل الدين يحمل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة واما المتبرع اذا ادى فانما يصح لان الاداء بلاقي جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون مودوا بل يبرأ كما لو ابراه رب الدين عنه والدين باق في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا لموت الاخر وحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار قوله وان كان شرع عليه اي وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت اي سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له قوله واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان مرافق البشر اي ما يرتفقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة ثبتت لهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى وباحداثه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما

والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما يقضي به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك تقدم جهازه ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه كلها واقعه ومنفذه ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء
مر كذا اول

تندفع به عوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشاء عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص ترتفع بالمطلوب وتنجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة واذا كان كذلك يبقى له اي للميت ما كان مشروعا له لحاجته ما تنقضي به الحاجة ولذلك اي ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحيوة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ولذلك اي ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته صحت وصاياه واقعة اي منفذة بان اوصى بنفسه بشيء او تبرع في حال مرضه بشيء او اعتق عبدا او دبره او ما اشبه ذلك ومفوضة اي الى الورثة بان اوصى باعتاق عبده بعد موته او ببناء مسجد او رباط من ثلث ماله ونحوها ولذلك اي ولبقاء ما يقضي به حاجته بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكية ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك لمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق فيه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلم ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك يبقى الكتابة بعد موته قوله ولذلك اي وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فيؤدى كتابته ويحكم بحريته في اخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان المعقود عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له فيجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا وكما لو هلك المبيع قبل القبض ولانه لو بقي انما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة بموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محليته للتصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية فيبطل الحكم يوضحه ما ذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم جن او اغمي عليه فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن المجنون او المغمى عليه اهلا للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها لم يبق محلا للطلاق ولو اوصى بعتق عبد او قال لعبده

لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال به الحرية له ولنسله وولده ولا تنافي بين ساوى ولعل بتعبير الكاتب اداه يرد اليه وبالعكس على ما يوفي الميت قبل ما يؤديه الى اعلم
ن ق

لان المكاتب لما حكم بعقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة المكاتب وهي اقوى الحوائج الاوى انه تدب به حط بعض البدل فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان
يبقى من المالكية ليصير معتقا اولى واما المملوكية فاما يا بعد في الباب
منه رحمه الله

انت حر بعد موتي كان صحيحا ولو قال كاتبته بعد موتك كان لغوا فعرفنا ان الفرق ثابت بين موت المولى وبين
موت المكاتب ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب
ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم ومعنى
لزومه المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك ويجبر
عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب ما لك حق ان يؤدي الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته
كا ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال فهذا ثم ملكه بالقبض في رقبة المال والمكاتب ثم
احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل واحد حق قبل صاحبه بالعقد يحق التاكيد الثابت بهذا العقد
وبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان
مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحرازه الولاء
الذي صار المعتق به بمنزلة الولد ومعنى حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية رأس مال
الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما ويدخل بالعتق
في احكام الاحياء والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل لقوله
تعالى واتوهم من مال الله الذي آتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من
المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما
ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية
فوق حاجة مولاه الى الولاء وقوله واما المملوكية فنا بعد في الباب جواب عما يقال لو قلتم ببقاء
مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء مملوكيته
بعد الموت فاجاب عنه وقال واما المملوكية فنا بعد في الباب لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة
في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل والهوان وما لم تبق المملوكية تكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا
بنفسه وبيانه انا فاحتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء المملوكية وتحليته التصرف
الى وقت الاداء فبقي المملوكية شرطا لتحقيق المالكية وليست هي بمقصوده بالبقاء انما المالكية هي
المقصودة استدلالا بجانب المولى لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن انزال العتق فيهما
فيتحقق المالكية والشروط اتباع فيبقيناها تبعا يوضحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه
لا من كل وجه لانه كان في حال الحيوة كذلك ومن ضرورة بقائه مالكا من وجه ان يبقى مملوكيته من
وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحيوة كذلك ولما ثبت ان المملوكية
باقية من وجه حكما بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكيته الى استفادها بالعقد واذا
ثبتت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية
والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض واستند
ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البرغرية ومن اصحابنا من حكم ببقاء المملوكية فقط
لما جاز ان يبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جاز ان يبقى مملوكية المكاتب بعد موته
ليصير حرا لان المملوكية التي هي تنبئ عن الضعف اليق بحال الميت من المالكية التي هي ضرب قوة
والدليل على جواز بقاء المملوكية بعد موته لحاجته ان كفن العبد بعد موته على مولاه ولا سبب
لاستحقاقه عليه سوى المملوكية ومنهم من يقول لا نحكم ببقاء المملوكية ولا بجعله حرا بعد الموت وكلما

بشبه حريته الى حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان
الذمة لا يبقى محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة
فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب يوجب حريته الا انه لا يحكم بحريته ما لم يصل المال
الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته ومنهم من يقول لا حاجة
الى ابقاء المملوكية وان حكمنا بحريته بعد الموت ثم استندناها الى حال الحيوة لان المقصود من
ابقاء العقد حريته واولاده وسلامة اكسابه لا حريته قصدا والولد قائم قابل للعتق والكسب
قابل للملك ولكن الشرط نفوذ العتق في المكاتب فثبت عتقه شرطا لا مقصودا فلا يراعى فيه كون
المحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل لا مقصودا بنفسه ثبت
عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب هالكا او آبقا وقت الاداء
ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء لمكاتبته حيث يضمن القاتل قيمته لا الدية
ولو حكم بموته حرا لكان المضمون الدية لانا استندنا حريته الى آخر اجزاء حيوته والجرح وجد قبله
ومن جرح مكاتبا ثم عتق ثم سرى يضمن قيمته لا الدية لان الوجوب مضاف الى الجرح
وهو عبد في تلك الحالة ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل بشيء لا يجوز ايصاؤه ووصيته
وكذا لو قذفه انسان بعد موته عن وفاء وادى بدل كتابته لا يحد ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ايصاؤه
ولحد قاذفه لانا قد بينا ان استناد حريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لا ضرورة فيه
ولان الحرية الثابتة بالاستناد ثابتة من وجه دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف
غير المحصن واما الحرية فتثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع الاستناد ثبوتهما قوله ولهذا اي
ولانه يبقى بعد الموت ما يقضي به حاجة الميت وجبت المواريث اي ثبتت بطريق الخلافة عن الميت
لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب
الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا له من هذا الوجه
ولكن من حيث ان حقيقة الانتفاع لا يحصل له وفي الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب له الوارث
والاجنبي فيه سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه دون وجه فهذا معنى قوله نظرا
له من وجه بخلاف تعلق حق الغريم بماله وايفاء دينه منه فان نفعه راجع اليه لان الدين حائل بينه
وبين الجنة فكان ايفاؤه سببا لوصوله الى الجنة وخلاصه من العذاب فكان نظرا له من كل وجه وقوله
دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا يعني تصرف المواريث الى من يتصل بالميت نسبا ودينا مثل
الابن والاب والاخ والعم الموافقين له في الدين او سببا ودينا كمولى العتاقة والموالاة والزوج
والزوجة او دينا بلا سبب ونسب كعامة المسلمين فان من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال لانه
اعد لحوائج المسلمين قوله ولهذا اي ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان المواريث تجب
بهذا الطريق صار التعليق بالموت اي تعليق الايجاب به سواء كان اسقاطا بان قال اذا مت
فانت حر او تمليكا بان اوصى بشيء من ماله والمراد من التعليق الاضافة بخلاف سائر وجوه التعليق
صحيحا تعليق التمليك به اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح بسائر الشروط ولزم تعليق
العتق به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط بهذه المثابة حتى جاز
ابطاله بالبيع وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر

والذا وجب المواريث بطريق الخلافة عن الميت بطريق النظر له حتى صرف الى من يتصل به نسبا او سببا ودينا او دينا بلا نسب وسبب ولهذا صار التعليق بالموت بخلاف سائر وجوه التعليق
منه رحمه الله

لان الموت واعتبار الخلافة فيصير التعليق به وهو كان سببا لثبات حق للمال يطرق الخلافة عنه الاترى انه الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث ثبت به حق
يصير به المريض محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال بمنزلة فيبطل وبعده فان كان الحق لازما باصله يثبت جواز العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى للزوم
في نفسه وللزوم في سببه وموضع التعليق مرتكز

التعليقات وحاصل هذا الفصل ان بيع المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى
بان قال لعبده اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او دبرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يجوز واتفقوا على ان بيع المدبر المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او ان قدم غايبي او
ان شفا الله مريضي فانت حر بعد موتي يجوز احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه ايجاب
مضاف الى ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجابا للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع
التصرف كما اذا اوصى به لرجل ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعليق عتق بشرط لانا نقول اللزوم
من هذا الوجه لا يمنع التصرف فان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء علق عتقه بشرط كاين كمجيء
غد او بشرط فيه خطر كدخول الدار ونحن نقول هذا شخص تعلق عتقه بمطلق موت المولى فوجب
ان لا يجوز بيعه كما في ام الولد وتحقيقه ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما بينا
للوارث فيصير التعليق اي تعلق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بالموت وهو امر كائن سببا لايجاب
حق لمن وقع له الايجاب في الحال بطريق الخلافة عن الميت وقوله وهو كائن تنبيه لبيان تحقق
الخلافة فان الموت لما كان كائنا لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك قال القاضي الامام
ابو زيد والامام فخر الدين البزدوي رحمهما الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما
على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولاء وذلك لان حال الموت حال زوال الملك
وتعلق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بحال زوال الملك لا يصح فعلم ان السبب يكون منعقدا حال بقاء
الملك والحق ثابت لكن على سبيل التاجيل الا ترى ان الخلافة الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو مرض
الموت ثبت بذلك السبب حق للخليفة وهو الوارث فصار المريض بثبوت ذلك الحق له محجورا عن
التصرف الذي يبطل ذلك الحق فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة بالنص اي بتنصيص الاصل بان قال اوصيت
لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر ثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب
حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه يصير الموصي محجورا عن ابطاله اذا كان لازما وصار المال
من ثمراته اي ثمرات ثبوت سبب الخلافة لا ان يكون الايصاء تصرفا في المال قصدا فانه لو قال
اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان
تمليكا للمال قصدا كان قيام المال شرطا والدليل ان الملك يثبت للموصى له بموت الموصي من غير قبول
كما يثبت في الموارث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك الوارث فعلم ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة
للحال ويثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال ثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند الموت
كما في حق الوارث فتظهر من بعد اي من بعد ثبوت الحق ثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير
لازم باصله كما في الوصية بالمال كان للموصي ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة
وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق المالك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا قال القاضي
الامام رحمه الله الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة تبرع بالمال ولو وهب وعجز الايجاب لم يلزم فاما
ان سلم ولم يقع الملك فهذا اولى وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق
الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقض بحق
العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كما في ام الولد وللزوم في سببه وهو معنى
التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي

يعني لم الايصاء اثبات الخلافة والملك يثبت حكما لثبوت سبب الخلافة م

فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحقت بشيء حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند ابي حنيفة لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب الاحراز في الاصل لكون
ماليتها والمتعة فيها تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم والاحرزه المالية والمتعة بعد
المتعة تتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الكل مرتكز

هو كائن لا محالة وسبب للخلافة اولى بالزوم واما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتي
اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب فلذلك اي
للزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر قال شمس الائمة رحمه الله هذا السبب بعني التدبير
تقوى من وجهين احدهما ان المعلق مما لا يحتمل الابطال والثاني ان التعليق بما هو كائن لا محالة وهو
موجب للخلافة فلهذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ويجب للمدبر به حق الحرية في الحال
على وجه يمنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله بخلاف التعليق بسائر الشروط
فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة والتعليق بمجيء راس
الشهر ليس بسبب الخلافة والوصية برقبة العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال بعد ثبوته والى هذا المعنى
اشار القاضي الامام ايضا رحمه الله فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غد والا انه
اضيف الى الموت الذي هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت
كالنسب فيصير حكمه ماخوذا من اصلين لا من اصل واحد كقول الرجل لامرأته اعتق عبدي ان شئت
فهو فانه يلزم ويقتضي الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق
شرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيته تمليك اذ المالك هو الذي
يفعل ان شاء وان شاء يترك فيقتضي الجواب في المجلس كما لو قال امر عبدي بيدك فيوخذ حكمه
من اصلين لا من اصل واحد فتبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للتفصي
عن عهدة ما يرد سوالا على هذا الاصل وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق
حق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد شيئا من حق العتق للحال كما بينا
من تعلق العتق بالموت الذي هو امر كائن وهذا بالاتفاق وسقوط التقوم عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها عنده وعند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك موثر في امتناع البيع دون سقوط
التقوم كما في المدبرة الا ان المدبرة تسعى للغرماء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها مصروفة
الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الغرماء والورثة كحاجته الى الجهاز والكفن اما
المدبر فليس من حوايجه الاصلية فيعتبر من الثلث وابو حنيفة رحمه الله يقول ان التقوم يثبت بالاحراز
فان الصيد قبل الاحراز لا يكون متقوما وبعده يصير متقوما وقد ذهب الاحراز ههنا لان الامة في
الاصل اي الاصل في الامة انها تحرز لماليتها والمتعة فيها تابعة ولهذا يجوز شراء اخته من الرضاع
وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين وان لم توجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد
وصارت محرزة مختصة للمتعة كالمنكوحة وصارت المالية فيها تابعة وذلك لانه لم يوجد في الشرع
صورة يكون الاحراز للامرين مقصودا فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك اي لعدم الاحراز
ذهب التقوم وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان يبقى المتعة ويذهب
المالية فيتعدى الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر لوجود
معناه وهو تعلق العتق بالموت الذي هو كائن لا محالة دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم
ما يوجبه وهو الاحراز للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها لا تسعى للورثة والغرماء
وتسعى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم لما لم تبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الغرماء والورثة

صارت محرزة للمتعة

ما واسد الاحراز للغراش مقصودا
اي بقي الاحراز للمالية مقصودا م

فلا يسعى لهم بل يعتق من كل المال والمدبرة لما احرزت للمالية لا للمتعة تقومت في حق الغرماء
والورثة فيتعلق بها حقهم فلذلك وجب عليها السعاية لهم قوله وهذا اى ولان التاكيد تبقى
بعد الموت بقدر ما تنقضى به حاجة الميت قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان
النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى
موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو انها ارتفع النكاح بالموت فقد
ارتفع الى خلف وهو العدة وهى حق النكاح فتقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر
كيف وقد قالت عائشة رضى الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا نساؤه يعنى لو علمنا ان رسول الله تغسل بعد الوفات ما غسله الا نساؤه وقد
اوصى ابو بكر رضى الله عنه الى امراته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعرى رضى الله عنه
بخلاف المراة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعى رحمه الله له ذلك لان النبى عليه السلام
قال لعائشة رضى الله عنها لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل على فاطمة رضى
الله عنها بعد موتها ولان الملك جعل كالقائم في حق الرجل لحاجته الى الغسل فجعل كذلك في حقها
ايضا لان الملك مشترك بينهما ولنا ان النكاح لموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما
لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المراة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فلا يبقى
اى المملوكية حقا للمراة لان ذلك اى المملوكية حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت
لعدم الحاجة الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت
للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ثم استوضح انقطاع النكاح في
جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المراة حتى حل له التزوج باختها واربع
سواها من غير تراخ ولو بقى بعد موتها ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوتا
لم يشرع من غير موكد حتى يتاكد بالحج اى الشاهد والمال اى المهر والمحرمية اى حرمة المصاهرة فكذا زواله
الزوال بالموت وجب مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تاكد لا يمكن قطعه بمرة بل تجب العدة ليتحقق
الانقطاع بمضيها فيصير حق الزوج مودى بالبقاء على ملكه مدة وتعود حق المراة فى نفسها اليها
وههنا لم تجب العدة اصلا فعلم ان في جانبها لم يوجد شىء من الملك ومعنى قوله عليه السلام غسلتك
قمت باسباب غسلك وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله عنها ولو ثبت ان عليا رضى الله
عنه غسلها فذلك لاختصاصه بالخصوصية به حيث قال لابن مسعود رضى الله عنه حين انكر عليه ذلك اما
علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك فى الدنيا والاخرة قوله واما الذى لا يصلح
لحاجة الميت فهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثار ولتشفى الصدر ولابقاء
الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وقد وجب القصاص
عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من
تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية
على حق اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستانسون به ويستنصرون به على الاعداء وينتفعون
بماله عند الحاجة فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجرى فيه
سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة التشفى لهم دون الميت ولو وقع

الجناية على حقهم من وجه والسبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته
اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن
لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى العام مقامه على سبيل الخلافة كما
ثبت الملك للمولى في كسب عبده الماذون له ابتداء على سبيل الخلافة من العبد وكما ثبت الملك للموكل
ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل وتوضيح قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للولى العام مقام المقتول كذا في المبسوط قوله وهذا اى ولما
ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث عنه اى عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجروح استحسانا
والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد موت المورث فعفوه قبل موت المجروح يكون اسقاطا للحق
قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرا الوارث من عليه الدين لمورثه قبل موته وصح عفو المجروح استحسانا
ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو
المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا
وكلاهما باطل ووجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقته وجوب الحق في صحة العفو
ثم باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت
والمورث بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب
الحق للمورث لان السبب جناية على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق
فصححنا عفو الوارث ايضا استحسانا مراعاة للسبب وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى
فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور فيجب تصحيحه بقدر الامكان
قوله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اى ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة قال ابو حنيفة
رحمه الله ان القصاص غير موروث يعنى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار اى الحقد تعالى احدك ثاره اذا قتل قاتل حميمه وان يسلم
اى وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشائره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة وذلك اى الغرض
المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء وقوله
لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوة للاولياء
كان ينبغى ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقين فاجاب بقوله لكن
القصاص الى اخره كذا قيل والاولى ان يقال لما تبين انه يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه
يثبت لكل واحد على الكمال لانه يثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم وقال لكن القصاص
واحد يعنى في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه ما شرع الا قتلا واحدا فلا يجب عليه الا جزاء
واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد فكان كل واحد كانه ملكه وحده يعنى في جانب
المستحقين هو في حكم المتعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق وذلك لان القصاص لا يحتمل
التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزي وهو القتل
وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجماع فاما ان يثبت كاملا في حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته
متجزيا ولم يبطل بالاجماع فثبت انه يكامل في حق كل واحد كان ليس معه غيره بمنزلة ولاية الانكاح
فانها ثبت لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل

فاذا عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة رضي الله عنه
القصاص

لان هذا التعدد لا يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفا بانفراده لانه لا
زيادة في حق من عليه القصاص فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان في صورة
الاستيفاء قد فات المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص للباقين
بعد عفو احدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل
بالاجماع وقبل العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته
تعدد القصاص كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في الصورتين لكن المال يجب في صورة
العفو للباقين ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقين ولا للقاتل الذي وجب القصاص
عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل
حينئذ يصير في معنى الخطا فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لانه
الامتناع من جهته والتعذر في مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة
الحرمة لبعض نفسه وان بعض نفسه قد حيي بالعفو فصار في معنى الخطا فيجب المال يعني
لغير العافي ولا يجب للعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه والتعذر في مسئلة الاستيفا
من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كما لا يقدر
عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يجب شيء قوله وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم
صغارا في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمهم الله
لا يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم
باستيفائه كالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفا وكالورثة اذا كان
فيهم كبير غايب وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحد ويكون ذلك
واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه ثم يثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة
ولهذا يثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص مالا بعفو احدهم فان نصيب
الباقين ينقلب مالا على قدر سهامهم وكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث
سهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وملك بعض القصاص لا يمكن استيفا
الكل ولا يقال انه غير متجزي لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعض فلا يتصور ثبت للورثة متبعضا لانا نقول
انه لا يتجزى وقوعا في المحل فاما في حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزى لانه حكم شرعي فيجوز ان
يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب مالا
الا انه لما لم يتجز وقوعا في المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا وينزلوا باجمعهم
منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب
القصاص لهما واستوفياه دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات
الحق لكل واحد على الكمال وانه ممتنع لانه تعديد للمتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه
السبب وهو الارث فان المزاحم متى ثبت كان منعت الاثبات له كملا والجواب ان وجوب
القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي نوقف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان
الاستيفاء لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد
منهم ثبت لكل واحد منهم كملا كانما واحد وجب كملا اطلقنا الاستيفا لكل واحد فلا يحتاج الى الزامهم

ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة

منزلة شخص واحد واندفع قولهم بانه اثبات التعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف
هذا المتحد الى كل واحد كانه المنفرد به كما اذا جماعة قتلوا واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل
الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم احاطة للاضافة اليه واما احد المولين فانما لا ينفرد
بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن
لاحد المولين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت
عند المزاحمة للتضايق لا لخلل في السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجري ههنا لان المحل لا
يقبل فاثبتنا كملا وكذا الحكم في القصاص الموروث لان كل وارث استحق جزءا منه بعد موت المورث
بالنص وثبوت جزء مما لا يتجزى كثبوت الكل وذكر الجزء فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي كذكر الكل فثبت
لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كامل كذا في المبسوط قوله ولا
يملك اذا كان فيهم كبير غايب اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا كان في الورثة كبير غايب
وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو موجودة لاحتمال ان يكون الغايب
قد عفى عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغايب صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلمكان الشبهة
يمنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند صغر الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم
عفوه بعد البلوغ وشبهة عفو متوهم اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص ويلزم على هذا الجواب ان
السارق يقطع بخصومة المودع عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق او اقر
له بالملك وكذا يقطع بغيبة الشهود مع توهم الرجوع فاشار الى الجواب بقوله ورجحنا جهة وجوده لكونه
مندوبا اليه شرعا يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان الولي مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما
ندبه الشرع اليه فاعتبر هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما الشاهد
فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مامور بالاقرار فبقي مجرد الوهم فلا يعتبر على ان اعتبار
الموهوم في هذه المسئلة يوجب تاخير الاستيفاء الى حضور الغايب لا اسقاط القود اصلا وهناك
اعتباره يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره هناك
قوله ولذلك اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله فيما
اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غايب واقام البينة على ذلك تقبل ويحبس القاتل لانه صار
متهما بالدم فاذا حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة وعندهما
لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث فاحد الورثة ينتصب خصما عن
الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك الا ترى ان القتل لو كان
خطا لم يكلف الغايب اذا حضر ان يعيد البينة ليستوفي نصيبه من الدية فكذلك هذا وعند ابي حنيفة
رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لا ارثا عن المقتول لا يكون بعضهم نائبا عن البعض
في اثبات حقه بغير وكالة منه كما لو اشتروا عبدا وجحد البائع فاقام احدهم البينة فالبينة التي اقامها
الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغايب فلا بد له من اعادة البينة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل
وارث في حق القصاص كان ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي اقام البينة ثبوته
لغيره وهذا بخلاف الخطا فان موجبه المال وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ عن حاجته بمنزلة
ساير الاموال فينتصب كل وارث خصما عن الميت وعن ساير الورثة في اثباته كذا في المبسوط قوله واذا

انقلب القصاص مالا اشارة الى الجواب عما قالوا لان القصاص ثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه
وهو المال موروث بالاجماع فقال واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشهادة صار
موروثا حتى تقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجرى فيه سهام الورثة لان موجب القتل فى
الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى وعند الضرورة وهى تعذر الاستيفاء تجب الدية خلفا
عن القصاص كما تجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى وكما تجب الفدية عند تعذر القضاء فى باب
الصوم فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب فى الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذى يجب به الاصل
والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية
فى القتل خطا وذلك اى الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان الاصل فى
القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة نفوس دمه وحيوته لكنا اثبتناه للورثة ابتداء
لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت فان درك الثار الذى هو المقصود الاصلى حاصل للورثة لا
للمقتول وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا الا يرى توضيح لقوله كانه هو الواجب فى الاصل
او توضيح لمفارقة الخلف الاصل فى حق الميت لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج
الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد تفارق الاصل
عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر
بنفسه والتراب ملوث فكذلك ههنا **قوله** ولهذا اى ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند
ابى حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ولا يجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة
عنه لم يجب القصاص للزوج والزوجة عندنا وقال ابن ابى ليلى ليس لهما حق فى القصاص لان سبب
استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود فى القصاص التشفى والانتقام ويختص
به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق فى القصاص ونحن نقول النكاح يصلح
سببا للخلافة اى لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد
بالرد بخلاف الوصية ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة
الثابتة بالقرابة بل فوقها فثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصل والى الاصل
اشار الشيخ رحمه الله بقوله تصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا اى ولان النكاح يصلح سببا وجبت
بالزوجية نصيب فى الدية وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد
الموت والزوجية تنقطع بالموت ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه فيرث منها
جميع ورثته كسائر امواله وقوله الزوجية ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة قائم الى وقت الموت
منتهية به لا زوجية قائمة فى الحال الا يرى ان سائر الاموال تستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان الكلابى ان يورث امراة اشيم الضبابى من عقل
زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلى وعامة الصحابة رضى الله عنهم ثم استوضح المسلك بقوله الا يرى
ان للزوجية جزية تصرف فى الملك اى فى المال فان بين الزوجين من البسوطة فى الاموال ما لم يوجد
مثلها من الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد فصار اى النكاح كالنسب فى صلاحيته لاستحقاق
القصاص والدية **قوله** فاما احكام الاخرة فما بعده ايضا كاحكام الدنيا احدها ما يجب للغير عليه من

الحقوق المالية والمظالم التى ترجع الى النفس والعرض والثانى ما يجب له على الغير من الحقوق فى
المظالم والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات والرابع
ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصى والتقصير فى العادات لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام
فى حق الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج
وللحيوة بعد الفناء ولاحكام الاخرة روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار
ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان
للجنين فى الرحم حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اى ما ذكرنا من الاحكام ثابت فى حقه
بعد ما مضى اى يجرى عليه فى هذا المنزل وهو القبر للابتلاء فى الابتداء وهو سوال المنكر والنكير
فان سوالهما من الابتلاء والفتنة ولهذا سميا فتانى القبر وقد روى عن سفيان الثورى رحمه الله
انه قال اذا سئل الميت من ربك تراآى له الشيطان فى صورة يشير الى نفسه اى انا ربك فهذا فتنة
عظيم جعلها الله تعالى مكرمة للمومن اذا ثبته ولقنه الجواب فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا فرغ من دفن الميت يدعو له بالثبات ويقول لاصحابه سلوا له التثبيت فانه الآن يسال
ثم انها متعلق بمعنى الابتلاء اى جريان الابتلاء فى ابتداء الوضع فى القبر لاجل اعلاء امره وجاهه على
اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله تعالى
المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعلاء الشان
وسبب المباهاة على الاقران وهذا فى حق المسلم فاما فى حق الكافر فالسوال للالزام والتخجيل لا
للاكرام والتبجيل ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر
وعذابه بمنه وطوله انه هو الكريم المنعم الرحمن ذو الطول والفضل والاحسان

باب العوارض المكتسبة

انما جعل الجهل من العوارض وان
كان امرا اصليا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت فى حال دون حال كالصغر ومن المكتسبة
لان ازالته باكتساب العلم فى قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل
باعتبار بقائه فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله
فى قدرة العبد لان سببه هو شرب المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض
شارب الماء حصول الرى فكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض ولا يلزم عليه
الرق فانه جعل من العوارض السماوية وان كان بسببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر
ليس حصول الرق ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس فى قدرته
واختياره فكان الرق سماويا **قوله** اما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشى على خلاف ما هو به واعترض
عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم
المجهول غير داخل فى الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز
به عن الاشياء التى لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو
القاسم رحمه الله فى كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور
بالشى على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين وقال عمرو بن
كلثوم • الا لا يجهلن احد علينا • فنجهل فوق جهل الجاهلينا • فالقسم الاول قطع وليس بعيب لسموله

حمل ما طرايا ... لا يصلح عذرا اصلا ٢ الآخرة وجهل هو دونه لكنه لا يصلح عذرا اصلا ٢ الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر والكافر لا يصلح عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واصله ٢ ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة فعنده انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع ٢ الاحكام التى تحتمل التغير لقصر الخطاب ... [illegible]

السمع وما اشبه ذلك

[illegible]

قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا واما العيب المقصر فى ازالة الجهل ودواؤه التعلم والقسم الثانى سوء الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه الجهل الخلقى مع الجهل والعجب والقسم الثالث سنذكره ٢ موضعه ان شاء الله تعالى والمكابرة والجحود للانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سال القاضى المدعا عليه بعد دعوى المدعى اتجحد ام تقر فبايهما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية • فيا عجبا كيف يعصى الاله • ام كيف يجحده جاحد • و٢ كل شىء له اية • تدل على انه واحد • وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة ٢ زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل عذرا بوجه قوله وقد اختلف ٢ ديانة الكافر على خلاف الاسلام اى اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت فى الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر ما دان به لا نتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعة لدليل الشرع يعنى ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه ٢ الاحكام التى تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب ٢ حقه فيبقى الحكم الذى كان قبل الخطاب فى حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتبدل من الاحكام شرعا جديدا ان لا يثبت ٢ حقنا بنزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يلزم الكل من علم به ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما ٢ وسعه الاشاعة ٢ الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يعذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة لبلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت ٢ حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امرنا ان لا نتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل كما ٢ الخطاب الذى لم يشع وخطاب نبى لم تثبت معجزته بعد وحرج الخطاب بانكاره الرسول وبامر الشرع ايانا ان نتركهم عليه عن كونه حجة ٢ حقه فصار البلوغ وعدمه ٢ حقه بمنزلة وقوله استدراجا متعلق بقوله بقاصرا اى قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا شعور له به قال تعالى سنستدرجهم الى كذا اى ادناه منه على التدريج ومكرا وهو الاخذ على غرة وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر فانه لا خطاب ٢ الجنة ولا تكليف بل فيها ما تشتهى الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وهذا ٢ كل حكم يثبت بالشرع ولا يثبت ٢ حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان ثابتا فاما ٢ كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اى لا تكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه الضمير للشان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحاله يعنى لا تعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار ونحوها شرعا من الكفر اصلا لانه حرام لا يحتمل ان يحل بحال والمغتفر انما يعمل فيما يحتمله وبنى على هذا اى على ان ديانتهم دافعة عنده للتعرض والخطاب جميعا انه اى ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل ٢ حقهم ٢ احكام الدنيا بمنزلة

الخطاب

وكذلك الحنازير وجعل نكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قالوا اولادها ... اسلما كانا محصنين لو قذفهما قاذف ... واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا نفسخ حتى يترافعا فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية الا ترى ان المجوسى او تزوج بنته ثم هلك عنها ... لا يصلح حجة على الآخر ... [illegible]

الخطاب بتحريم الميتة ٢ حق المضطر وما اشبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذلك اى ومثل تحريم الخمر تحريم الخنازير ٢ ان الخطاب بالتحريم غير نازل ٢ حقهم حتى كان الخمر والخنزير ٢ حقهم كالشاة والخل ٢ حقنا وعند ابى يوسف ومحمد ايضا وعند الشافعى لا يجب باتلاف خمر الذمى شىء سواء اتلفه مسلم او ذمى وجعل اى ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا دانوا بصحته لما رد نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت ٢ حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسى بمحرم ودخل بها لم يسقط احصانه حتى وجب الحد لها على قاذفها وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله لا يجب واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولو رفع احدهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا نفرق بينهما عنده حتى يجتمعا على الترافع ويفرق عندهم لان ديانتها اى ديانة البنت المنكوحة لا تصلح حجة متعدية على البنت الاخرى وضمن التعدى معنى الايجاب فوصل بكلمة على فكذلك اى فكما لم يجعل الديانة متعدية ٢ الارث وجب ان لا يجعل متعدية فى هذه المسائل وحاصله انه ينبغى ان لا تعتبر ديانتهم ٢ اثبات هذه الاحكام لان ٢ اعتبارها اثبات التعدى على الغير كما لم تعتبر ٢ الارث قوله هذا تناقض اى ما ذكرت من عدم اعتبارها ٢ هذه الصور يؤدى الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم ٢ اخذ العشر لانا ناخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة اى من قيمتها اذا مروا بها على العاشر والعشر من خمور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار ديانتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك الامر حتى لو لم ياخذ اثم ولو لم تعتبر ديانتهم ٢ حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله وكذا الانكحة التى هى فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا ٢ ذمى تزوج اختين او عشرة نسوة ثم فارق احدى الاختين ايتهما كانت او فارق الست من العشرة ٢ حال الكفر تبقى نكاح من بقى اذا اسلموا على الصحة وقال محمد والشافعى رحمهما الله ٢ الحربى تزوج خمس نسوة ٢ عقد متفرقة او عقدة واحدة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا وكذلك قال الشافعى رحمه الله ٢ اهل الذمة باعوا الخمور وتقابضوا ان العشر يوخذ من اثمان الخمور وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يطب الملك الفاسد بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه اى العقود تقع على الصحة بلا خلاف باعتبار ديانتهم كذا ٢ الاسرار فلو لم تعتبر ديانتهم فيما بيننا لم تثبت هذه الاحكام بعد الاسلام واذا ثبت ان ديانتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا وهذه غير متعدية اى هذه الديانة التى توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تسمى متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هى حجة عليهم ٢ اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه وقوله الا انه اى العشر او نصف العشر لا يوخذ من الخنزير جواب عن سؤال لما كان اخذ العشر بناء على ديانتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يوخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يوخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخلل فيتعدى الى غيره قوله وحقيقة الجواب كذا يعنى ما قلنا انه تناقض لمنع ورود السؤال او صحته ٢ نفسه فاما على تقدير صحة السؤال فالجواب انا لا نجعل الديانة متعدية ٢ جميع ما ذكرنا من المسائل اما ٢ مسالة الخمر فلانها كانت متقومة ٢ الاصل لكن سقط تقومها بالنص وديانتهم لما منعت الالزام بالدليل اى الزامنا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقى تقومها على ما كان ٢ الاصل

وكانت ديانتهم دافعة للالزام لا مثبتة للتقوم وذلك اى التقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحال باوصافها شروط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم المتلف لكن يجب بالاتلاف المتلف الذى هو فعله العامل به ولهذا سمى ضمان التعدى والكافر بديانته دفع سقوط التقوم فيبقى التقوم على ماكان فيجب الضمان لوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذمى الذى فى زعم المتلف انه متقوم فى حق الذمى واذا لم تضف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعدية اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعدية حسبك لان التقوم ساقط فى حق المسلم فلم تكن السبب موجودا فى حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم فى حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز وكذلك اى وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف شرط وجوب حد القذف لا علة انما العلة هى القذف لانه هو الجناية الموجبة للجزاء ولهذا تضاف الحد والكافر بديانته منع سقوط احصانه الثابت قبل الوطء فيبقى على ماكان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قذفه الذى هو جنايته لوجود شرطه وهو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد لم تضف الى الاحصان فاما النفقة فانها شرعت اى وجبت بطريق الدفع فى الاصل اى دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير انفاق يودى الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المراة فى طلب النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة بحقه فلا تكون ديانتها موجبة عليه شيئا والدليل على ان النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اى بسبب منعها عنه لانه يمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد هلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة فيحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضى دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة كما يحل دفعه اى دفع الاب بالقتل او دفع الابن اباه بالقتل اذا قصد الاب قتل الابن ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء الظلم والمماطلة كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع واذا كان كذلك اى كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان الشأن كما بينا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم تثبت بالديانة بل بشىء اخر كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة ليس فيه معنى الدفع فلو وجب اى ثبت الميراث للبنت المنكوحة بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاقها زيادة الميراث لا دافعة ولا يقال البنت الاخرى قد تدينت بصحة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بديانتها لانا نقول لما خاصمت الى القاضى فى الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك وقد ذكر فى الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد فى حق التى نازعت فى الارث ودانت بالفساد وذكر فى الطريقة البرغوية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور فى هذا المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا تثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلا تثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم الظلم بعقله على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم فى ديانتنا فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه

سبب للميراث فى ديننا فيكون سببا فى حقهم اذا اعتقدوا ذلك واذا لم تفسخ اى نكاح المحارم لمرافعة احد الزوجين فلم تحل ديانة الله لدى لم يدفع الامر الى القاضى ملزمة على الذى دفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه وذلك لانهما قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام فى هذه الحادثة فيجرى عليهما هذا اى ما اجبنا عن فصل النفقة جواب قد قيل وكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لم يسلما ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتداة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كما ان سبب الميراث هو النكاح فلذلك اختار جوابا اخر واشار الى فساد هذا الجواب بقوله والجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه توجب عليه النفقة ولم تصح منازعة الزوج فى منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى من بعد ما اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم موجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق بخلاف منازعة من ليس فى نكاحهما فى مسئلة الارث وهى البنت الاخرى لانها لم تلتزم هذه الديانة اى الديانة بصحة النكاح حيث نازعت فى الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام وقوله واما القاضى جواب عما يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه فى الايجاب لم تصلح حجة على القاضى فى ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية اليه فقال انما لزم القاضى القضاء بالتقلد دون الخصومة فلا تكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا قوله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا اى قالا كما قال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض او دافعة لدليل الشرع فى الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان فى حقهم لكن هذا فى كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقى مشروعا فى حق المسلمين فاما فى حكم ضرورى لم يثبت بطريق الاصالة فى شريعة قط ولو لم يرد الخطاب فى شريعتنا لم يكن العادة فى حق المسلمين مشروعا فلا فتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا فبقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير فى حقهم وبوجوب الضمان على متلفها وبصحة تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة رحمه الله فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا فى شريعة وانما شرع فى شريعة ادم عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وانما كان يحل له اخته من بطن اخر ولم يبق مشروعا بعده فعلم انه كان ضروريا واذا كان كذلك اى اذا كان جواز نكاح المحارم غير اصلى لم يجز استبقاء جوازه او حله بقصور الدليل اى بسبب قصور عنهم فهذا الطريق يقتضى عدم صحة نكاح المحارم فى حقهم الا انا لما امرنا بترك التعرض لهم لم نمنعهم عن ذلك كما لم نمنعهم عن عبادة الاوثان واذا رفع احدهما الامر الى القاضى وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه ولان حد القذف نعنى ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه لان قيام دليل التحريم اى تحريم الشرع المحارم عاما يصير شبهة فى درء الحد عن القاذف فان فى زعم القاذف انه صادق فى قوله يا زانى لقيام دليل الحرمة وان كان فى زعم المقذوف انه كاذب وهذا الطريق

... جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم تشترط لها حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا ترد بالمال المقدر فتحقق الحاجة
... الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر واما سائر الاحكام فلا تثبت والجواب عنه ان عصمة الاموال واحصان النفوس من باب
... فيكون في تحقق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا وقد بينا ان اسقاط مذهبه ونبقى الى ما قلنا ان باب الدفع ايضا ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا
... فسق في دينهم للنهي واصلا بانهم يحرم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عن ذلك فيكون ذلك الربوا فلا يكون كاستحلالهم الزنا

مركاوي

لزم

يشير الى ان النكاح صحيح والقضاء بالنفقة على الطريق الاول وهو نكاح المحارم ليس بامر اصلي باطل
لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالانكحة الفاسدة
من المسلمين واما على هذا الطريق فكذا يعني ان الطريق الثاني وهو ان النكاح صحيح والحد يسقط
بالشبهة وان كان يقتضي ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة لكنه لا يصح ايضا على هذا
الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع
كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على الزوج حاجة المرأة اليها فانها
وان كانت غنية فايقة في اليسار تستوجب النفقة على الزوج ولو كان وجوبها بطريق الدفع
لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة الصغير على الاب ونفقة الابوين على
الولد ان كان لهم مال واذا كان كذلك لا يمكن القول بايجابها على الزوج لان ديانتها تصير حجة له
موجبة كما قلنا جميعا في مسئلة الميراث وهو خلاف الاجماع والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا
الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر يعني انها وان كانت غنية تحتاج الى
النفقة لان احتباسها لحقه على الدوام ومالها وان كان كثيرا مقدر فلا يفي بالحاجة الدائمة لانه لا
يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا ولما لم يخل هذا الجواب عن
تكلف اختار الشيخ رحمه الله في فصل النفقة جوابا اخر كما قال **قوله** واما الشافعي رحمه الله فانه جعل
هذه الديانة دافعة للتعرض لا غير يعني لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم يتناول الكافر
كما يتناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار
وانكاره تعنت وجهل والجهل لا على سبيل التعنت ليس بعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع
امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على
صحة ما دانوا من الكفر فما يرجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت في حقهم وما لا يرجع اليه يثبت
فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي اجرائه عليه تعرض له في المستقبل
فاما سائر الاحكام مثل اثبات التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة
على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل اثرها في
دفع التعرض عنه لا غير والجواب عندنا اي عن كلام الشافعي لابي حنيفة رحمهما الله ان تقوم
الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن التعرض فيكون في تحقق
العصمة لنفوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعني كما ان اسقاط حد الشرب
عن الكافر بديانته من باب ترك التعرض له وحفظ عنه فكذا اثبات تقوم الخمر وابقاء الاحصان
بديانته من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض
المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض
كسقوط حد الشرب ولا يلزم علينا اي على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب
عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر
ثم ترافعا الى القاضي او اسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره مسلم ولم يعتبر في ذلك ديانته
بحل ذلك التصرف وجوازه لان ذلك اي استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانتهم تحريم
الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله

كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك اي استحلال الربوا منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فيما
اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي عليه السلم لانهم نهوا عن ذلك اي عن الخيانة
على ما دل المذكور فكانت تلك الخيانة منهم فسقا لا ديانة ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن
مواضعه فكذلك الربوا وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر
في حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان
في الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة ويشترط
عليهم ان لا يسرقوا وان لا يقتلوا وان لا يزنوا وان لا يستربوا **ولا يقال** يعني ان يكون استحلال
الربوا فسقا من اليهود فان النهي يحقق في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم
يؤمنوا بكتاب ولا بنبي **لانا نقول** كان الشرع تحريم الربوا عاما ولم يكن مشروعا قط في دين من
الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت
ليصير مانعا من بلوغ الخطاب فثبت التحريم في حق الجميع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
وانما استثنى عليهم انواع تصرف تقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم مباشرتها
واعتادوا فيما بينهم فعلوا ذلك في عقودهم معنا فيتعذر على التاجر الاحتراز عنه فاما عقود معاملة
يجري بينهم خاصة لا يتعدى شرها الينا فتركوا وديانتهم فيها كالانكحة وشرب الخمر **قوله** واما القسم
الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة
سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث
صفات الله تعالى وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا
في الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس
الى غيرها من الايات فانها تدل على ان الله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان
الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له
حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معان وراء الذات اذ يحيل العقل ان
يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يعرف من قول القائل ليس بعالم الا من
قوله لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث
فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا اخر لها فكانت ما ذهب
اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الاخرة وكذا جهلهم باحكام
الاخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر
وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل
انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليها جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب
والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر

وحهل الباغي فانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا كالاول الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن. من كلام ز

وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص كما سنبينه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنهم بيننا وبينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنهم الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب ليمن اتفق الحكمان على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري وكان من شيوخ الصحابة رضي الله عنهم فقال عمرو لابي موسى نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فخرج على علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار رضي الله عنهم كما ثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكمين فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متأول بالقرآن اي متمسك به مؤول له على وفق رأيه فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة

الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال او الدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقهم بتأويلهم كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان في سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل في ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعد ما التزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال اتلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع ولان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت لمنعة قاهرة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي بان قبل الكافر الذمة فان حجة الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا تلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة فكان تدين كل قوم في تأويل بمنزلة تدين الآخر من غير مزية لاحدهما على الآخر والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز ان يكون لهم كما جاز لنا في البغاة وان كانوا مسلمين فساوى تدينهم تديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة القاهرة كما جعل كذلك في اهل الحرب وفي حق الاحكام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي آثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الحد واما وجب شرعا فلا يجب الا بعلم الخطاب والعامل فيه وبخلاف الباغي الذي ليس بممتنع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب تعنته في الاعراض عن سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة للتعنت فصار العدم به كان لا عدم كما في الاسراد وهذا اذا هلك المال في يده فاذا كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المتقاتلتين بتأويل الدين في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين للاسلام وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن نفتي به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفتي اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متأولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل قوله ووجبت المجاهدة لمحاربتهم اي لاجل محاربتهم يعني انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لا انه يجب ابتداء كما يجب مقاتلة الكفار

وكذا سائر الاحكام يلزمه واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمانه ووجب المقاتلة لمحاربتهم. من كلام ز

الالزام

قرن

مال

فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا نعني حتى تعزموا على القتال بالتجمع والتحيز على اهل العدل وذلك انهم ما لم يعزموا على الخروج لا نتعرض بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض والامام فيه علي رضي الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه مامور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين ووجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظ لا باس فقيل لا باس بقتل اسيرهم ان كانت لهم فئة لان شره لم يندفع ولكنه مقهور لو تخلص لتحيز الى فئة فاذا راى الامام المصلحة في قتله فلا باس بان يقتله واذا لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع وكان علي رضي الله عنه يحلف من ياسر منهم ان لا يخرج عليهم ثم يخلي سبيله وكذلك لا باس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فئتهم باقية لانه اذا برا عاد الى الفتنة والشر بقوة تلك الفئة ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر شوكة اصحابه واذا بقيت لهم فئة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم فئة والتذفيف الاسراع في القتل والمراد من التذفيف ههنا اتمام القتل ولم تضمن نحن اموالهم بالاتلاف لما ذكر في الكتاب ودماؤهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولم يحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث ولم تثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث باختلاف ديانتهما والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل رجما او قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور والقتل المامور به لا يصلح ان يكون سببا له ومن اي اهل البغي لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الان على الحق ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان قال كنت على باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما لو قتله ظلما من غير تاويل وهذا لان اعتقاده وتاويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته اما يعتبر ذلك في حقه خاصة توضيحه ان تاويل اهل البغي عند انضمام المنعة اليه يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتاثير ذلك في اسقاط ضمان النفس والمال لا في حكم التوريث فكذلك تاويل اهل البغي ولهما ان المقاتلة بين الفئتين بتاويل الدين فيستويان في الاحكام وان اختلفا في الاثام كما في سقوط الضمان وذلك لان ولاية الالزام لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة وقوله اعتقاده لا يكون حجة على مورثه العادل فاسد لان اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل في حكم التوريث لا يكون حجة في حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالزام بانضمام المنعة الى التاويل جعل الفاسد من التاويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا في المبسوط قوله ووجب حبس الاموال اي اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبته كما وجب قتل نفوسهم فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم اموالهم لانها لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها ولان

الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار يخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفئتين واحدة وقيل لعلي رضي الله عنه يوم الجمل الا تقسم بيننا ما افاء الله علينا قال فمن ياخذ منكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر اهل النهروان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه ومن يحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة الواو بمعنى او مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع امهات الاولاد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضي الله عنهما وما روي سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقته القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل القول بالقصاص في القسامة اذا وجد القتيل ولا يدري قاتله يجب القسامة على اهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعي في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب به على ظن القاضي والسامع صدق المدعي نوع الولي بان بعض القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وحجتنا من ابى وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال عليه السلام اختر من شيوخهم خمسين رجلا يحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال عليه السلام نعم وذلك مائة من الابل وفي الحديث ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال رضي الله عنه حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فكان مردودا ومثل استباحة متروك التسمية عامدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن وبالقياس

والقضاء بالشاهد الواحد واليمين المدعي لأنا أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ وأما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة أما الأول فإن من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر أجزأه فالعصر فاسد لأنه أداها حال خلاف الإجماع
وإن قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده أن العصر أجزأ عنه جاز ذلك لأنه جهل في موضع الاجتهاد لأن مذهب الفوائت مرقاة

على متروك التسمية ناسيًا مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق قوله
إيجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي عملاً بما روي أن النبي عليه السلام قضى بذلك مخالف
للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم إلى أن قال ذلك أدنى أن لا ترتابوا وللحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر كما مر بيانه في باب الانقطاع فيكون
مردودًا ففي هذه المسائل ونظائرها إن اعتمد الخصم على القياس فهو مقصر في الاجتهاد على
خلاف الكتاب أو السنة وإن اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلافهما أو خلاف أحدهما
فيكون فاسدًا لأنا أمرنا متصل بقوله ليس بعذر أصلاً أي أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر والنصح لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما أو
مخالفة أحدهما ومن النصيحة الإرشاد إلى الصواب وإظهار الحق بالمناظرة وإقامة الدليل فيجب
علينا ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرًا وعلى هذا وهو أن العمل بالاجتهاد
على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة باطل ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ فإن وجد فيه
الجهل بخلاف الكتاب أو السنة كما في هذه الأمثلة لا ينفذ لأنه باطل وإن عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات
ينفذ قوله وأما القسم الثالث وهو الجهل الذي يصلح شبهة (أي شبهة دارئة للحدود والكفارات) فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد
من غير أن يكون مخالفًا للكتاب أو السنة وهو المراد بالصحيح أو في غير موضع الاجتهاد أي لم يوجد
اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كمن صلى الظهر على غير وضوء يعني غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى
العصر على وضوء ذاكرًا لذلك وهو يظن أن الظهر أجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء (أي وقت أدائه الظهر) فالعصر فاسد
كالظهر عندنا فكان عليه أن يعيدهما جميعًا لأن ظنه بجواز الظهر (أي لأدائه الظهر على غير وضوء) جهل واقع على خلاف الإجماع لأن ظهره
فاسد بالاتفاق فكان من القسم الثاني لا من هذا القسم وكان الحسن بن زياد رحمه الله يقول
إنما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم فأما من لا يعلم به فليس عليه وذلك لأنه ضعيف في نفسه فلا يثبت
حكمه في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول إذا كان عنده أن ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي
للفائتة فيجزيه فرض الوقت ولأن العصر لو لم يجز إنما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد
فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعتبر لكنا نقول إن كان الرجل مجتهدًا وقد ظهر عنده أن
مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي وكذلك إن كان ناسيًا فهو معذور غير مخاطب
بأداء الفائتة قبل أن يتذكر فأما إذا كان ذاكرًا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي
فلا يعتبر فإن قضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من إيراد هذا المثال ثم صلى المغرب
وهو يظن أن الظهر والعصر أجزأه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لأن ظنه بجواز العصر جهل في
موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فإن الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر
فكان دليلاً شرعيًا وحاصل الفرق أن فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكانت
متروكة بيقين فيظهر أثر الفساد فيما يؤدى بعدها ولم يعذر بالجهل فأما فساد العصر بسبب
ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه إلى صلاة أخرى لأن
وجوب الترتيب ثبت بالسنة وفي متروكة بيقين علمًا وعملاً وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بثمن واحد
يبطل العقد فيهما بخلاف ما إذا جمع بين قن ومدبر كذا في المبسوط قوله وقال أصحابنا في أحد إذا كان
الدم بين اثنين فعفا أحدهما القصاص عن القاتل ثم قتله الآخر عمدًا فإن لم يعلم بعفو الشريك أو علم بذلك

٢

وقال أصحابنا فيمن قتل وله وليان فعفا أحدهما عن القصاص ثم قتله الآخر وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال وأنه وجب لكل واحد منهما كملاً لا قصاص عليه لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وكذلك صائم احتجم ثم أفطر على ظن أن الحجامة قد فطرته وعلى ذلك التقدير لم تلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير مرقاة

ولم يعلم أن بعفو أحدهما يسقط القود فعليه الدية كاملة في ماله عندنا وقال زفر رحمه الله عليه
القصاص لأن القود سقط بعفو أحدهما علم الآخر به أو لم يعلم اشتبه عليه الحكم أو لم يشتبه فبقي
مجرد الظن في حق الآخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلاً
على ظن أنه قتل وليه ثم جاء وليه حيًا كان عليه القصاص وحجتنا في ذلك أنه قد علم وجوب القصاص
وما علم ثبوته فالأصل بقاؤه واجبًا في حقه ظاهرًا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات
وكذا إذا علم بالعفو ولم يعلم أن القود سقط به لأن الظاهر أن تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط
القود عند عفو أحدهما باعتبار معنى خفي وهو أن القصاص لا يحتمل التجزي فإنما اشتبه عليه حكم
قد اشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في إيراث الشبهة بخلاف ما إذا علم أن القود سقط بالعفو ثم
قتله عمدًا حيث يجب القصاص لأن هناك قد ظهر المسقط عنده وأقدم على القتل مع العلم بالحرمة
ولا يجوز أن يسقط القود باعتبار ظنه كما لو رمى إلى شخص ظنه كافرًا فإذا هو مسلم وإذا سقط
القود عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لأن فعله عمد ثم يحتسب له منها بنصف الدية لأن بعفو الشريك
وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف قصاصًا بالنصف ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط فعلى
هذا كان المراد من قوله لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد أن الاجتهاد يقتضي أن يثبت لكل واحد
منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لأن إثبات ما لا يتجزى لاثنين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كملاً
كولاية الإنكاح على ما مر بيانه لأن المراد منه أن بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو أحد الشريكين للآخر أمر
مجتهد فيه كما أن الترتيب في المسألة الأولى أمر مجتهد فيه فإن أحدًا من الفقهاء لم يقل بذلك وذكر في التهذيب
أن القصاص إذا ثبت لاثنين كان لكل واحد منهما أن ينفرد بقتله عند بعض أهل المدينة حتى لو عفا
أحدهما كان للآخر قتله فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض أمرًا مجتهدًا فيه إن كان ذلك
الاجتهاد صحيحًا فلا يحتاج كلام الشيخ إلى تأويل وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعد ما حصل جهله في موضع
الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان أولى بالاعتبار من الجهل في المسألة الأولى
قوله وكذلك أي وكالولي العامل في أن الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم أفطر على ظن أن الحجامة فطرته
وظن أنه على ذلك التقدير أي تقدير أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالإفطار بعدها أو ظن على تقدير
الأكل بعد حصول الإفطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة وقوله لما قلنا متعلق بذلك لأنه يتضمن جواب
المسألة فإن جوابها ليس بمذكور صريحًا على هذا الوجه الذي بينا يعني فكما يسقط القصاص بجهل الولي
يسقط الكفارة بجهل صائم إلى آخره لما قلنا أن حصول الجهل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة
معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد إذ الأوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمدًا على قوله
عليه السلام حين رأى رجلين يحتجم أحدهما صاحبه أفطر الحاجم والمحجوم وفي موضع يسقط بالشبهة لأن
كفارة الصوم تسقط بالشبهات لرجحان جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه وظني أن قوله وعلى ذلك
التقدير زيادة وقعت من الكاتب وإن قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسألة ولما قلنا متعلق به لأن
الكلام مستقيم متضح بدون تلك الزيادة ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله في سقوط الكفارة بالظن في هذه المسألة
ليس بمجرى على ظاهره فإن شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر في شرح كتاب الصوم أن الصائم
لو احتجم فظن أن ذلك يفطره ثم أكل متعمدًا ولم يستفت عالمًا ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف نسخه
أو تأويله وجبت عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه فإن انعدام ركن الصوم بوصول الشيء إلى باطنه لكونه

ومن زنى بجارية ابنه او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فصيرا الجهل والتاويل في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته
مرتكاوي

ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذا كان المفتي ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقها فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا فاذا له الرجوع الى الفقها والسوال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا قال الامام شمس الايمة ايضا فتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس **قوله** ومن زنى بجارية امراته فان القسم الثالث وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشا من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلم انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه او جارية امه او وطئ الرجل جارية امراته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله يجب الحد عليهما لان سببه وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي ولكنا **نقول** قد تمكنت شبهة اشتباه لان مال المراة من وجه بمنزلة مال الزوج وقيل في تاويل قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة رضي الله عنها ولانها حلال له فربما تشتبه عليه ان حال جاريتها كحالها وكذا في جارية الاب والام قد تشتبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دائرة بينهما والولد جزء ابيه وامه فربما تشتبه انها لما كانت حلالا للاصل تكون حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل اي الجهل بالحرمة والتاويل اي تاويل ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المراة وكما تحل جاريتي لابي بالتمليك شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه وان ادعاه كقوم سقوا على مايدة خمرا فمن علم منهم انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة يعني لا يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا تجب العدة بها لان الفعل تمحض زنا في نفسه فيمنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه بخلاف الشبهة الحكمية حيث يثبت بها النسب وتجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى قيام الدليل وههنا لم يفترق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه وهذا بخلاف ما لو زنا بجارية اخيه

او

وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها لانه يحد الاصل الذي ذكرنا واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا في الشرايع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل نفسه وكذلك الخطاب في اول ما نزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال

لیس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية ... وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وقال ...
مرتكاوي

او اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وكذلك اي كما لا يحد الولد بوطي جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوط الحد لا يحد الحربي الذي اسلم ثم دخل دارنا بشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوطه بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمي الذي اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال حيث يحدان جميعا وهذا اي التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا في الحربي والتفرقة بين الحربي وبين الذمي في شرب الخمر بناء على الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يصلح شبهة دارئة للحد وفي غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجهل الحربي بحرمة الخمر في موضع الاشتباه لانها تثبت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل وضياع الاحكام فيصلح جهله شبهة دارئة للحد فاما جهله بحرمة الزنا ففي غير محله لان الزنا حرام في الاديان كلها فلا يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقق حرمته قبله فلا يصلح شبهة في سقوط الحد وكذا جهل الذمي بحرمة الخمر لانه في دار الاسلام وتحريم الخمر شايع فيها فلم يصر جهله شبهة لعدم مصادفته محله بل لا اشتباه وقع من تقصيره في الطلب فلا يعذر **قوله** واما القسم الرابع وهو الذي يصلح عذرا فهو كذا والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرايع حتى لو مكث ثمة ولم يعلم فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصيام لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لانه بقبوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن **نقول** ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في الخفاء الخطاب في اول ما نزل فانه خفي في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضته بينهم فيصير الجهل به عذرا مثل ما روينا من النداء في قصة اهل قباء رضي الله عنهم فانهم صلوا صلوة الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بتحول القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم وعليه حمل الشيخ قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس والمذكور في التفاسير ان النبي عليه السلم لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا فنزلت هذه الاية وقصة تحريم الخمر فان الصحابة رضي الله عنهم كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية وعن ابن كيسان رحمه الله لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات اي من الاموات والاحياء في البلدان اثم فيما طعموا

من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرّم الله عليهم سواهما وقيل اتقوا الشرك وامنوا بالله وعملوا
الصالحات في ايامهم ثم اتقوا يعني الاحياء في البلدان الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمهما وامنوا اي
صدقوا بتحريمهما ثم اتقوا ما يحرّم الله عليهم بعد هذا بنص يرد في التحريم لبعض ما احلّ لهم
واحسنوا فيما تعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلاثا اي المذكور في ثلاثة مواضع
في هذه الاية كذا في التيسير فثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل علمه به اذ ليس
في وسعه الائتمار قبل العلم فلذلك يعذر فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من
صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما الذي في وسعه الاشاعة الا ترى ان النبي
عليه السلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة بعث الكتب والرسل الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الا هل
بلغتُ اللهم فاشهد فعلم ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته فمن جهله بعد شهرته
فانما اتي من قبل تقصيره اي ابتلي بالجهل من هذه الجهة تعالى من ههنا اتيتَ اي من ههنا
دخل عليك البلاء ومنه قول الاعرابي وهل أُتيت الامن الصوم اي وهل اتاني المحذور الامن
الصوم لان الخطاب صار متيسّر الاصابة بالاشتهار لا من قبل خفاء الدليل فلذلك قلنا اذا اسلم الذمي
في دار الاسلام ومكث فيها مدة ولم يصل ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام
ويرى شهود الناس الجماعات وتمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتركه السؤال والطلب تقصير منه
فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته
لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء
وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في المفازة فاذا لم يكن على طمع من الماء
يلزمه الطلب لعدم الفائدة وانما قيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته
كذا في بعض الحواشي قوله وكذلك اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون
بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع
شيء متسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه
فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة
لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي لان فيه اي في التوكيل والاذن ضرب ايجاب
والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء شيء وكل بشرائه
بعينه لنفسه ويؤخذ بعهدة ثمن لا يقبل فيها وثيقة ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال
ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فكما لا يثبت حكم العزل والحجر في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما لا يثبت
حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كماله وولايته قبل العلم به
فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى الا انه اي لكنه لا يشترط فيمن
يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا
لان التوكيل والاذن ليس بالزام محض وان كان فيه الزام من الوجه الذي قلنا بل هو اي الوكيل
او العبد مخير بعد بلوغ الخبر اليه في قبول الوكالة والاذن ويتحقق معنى الالزام من الوجه الذي
بينا لا يخل بهذا الاختيار لوجه فلذلك لا يشترط فيه شيء من شرائط الالزام اي الشهادة وجهل
الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل

والحجر اذا الوكيل تصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه
ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق
من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى قوله وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه اي في
العبد اذا جنى العبد خطأ يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع
او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش وان لم يعلم بالجناية حتى
تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهله
بالجناية عذرا وجهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى
اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل اي دليل العلم في الصور الاربع خفي في
حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستبد الموكل بالعزل والمولى بالحجر والعبد
بالجناية وصاحب الدار بالبيع فلا يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور
وفيه اي في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل ويصير
العين مضمونة عليه وتبطل ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء
بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام
الشرع فشرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط
كليهما لانه من حيث انه تصرف في حق نفسه دون الالزامات المحضة في الاموال وغيرها فلذلك لم
يشترط الاحد شطري الشهادة وقد مر تحقيقه في باب بيان محل الخبر قوله وكذلك اي ومثل
قوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم
ولم يهاجر يعني يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما ومنهم من يقول يشترط العدالة
في قولهم جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق ومنهم من يقول لا يشترط وهو
الاصح لان كل احد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وفي خبر
الرسول لا يشترط العدالة في المخبر ذكرا هذا وقد مر بيان هذه المسئلة ايضا وكذلك اي ومثل جهل
هؤلاء المذكورين جهل المرأة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم
رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح عليها
فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط عندهما وكان قوله مثله وقع زائدا لا حاجة الى ذكره
لان قوله وكذلك يدل على ما يدل هو عليه قوله وكذلك اي وكجهل هؤلاء جهل الامة اذا اعتقت الامة
المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقول النبي عليه السلام
لبريرة رض حين عتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى اخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع
فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به
ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك للخفاء
الدليل اي دليل العلم لكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد
فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان سبب ثبوت
الخيار وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص من الناس ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ

ولانها دافعة بخلاف الصغير الكبير اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الغير ابتداء لا الدفع عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذكر لا يصح الا بمحضر منه مر كو در

لمعرفة احكام ولا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف الصغيرة اذا زوج الصغيرة والصغير غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب ولهذا يظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لعدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا ومن لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها اي الصغيرة تريد بذلك اي بالجهل بالخيار الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسلمة مصونة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم تفعل ذلك مجانة وفسقا وانه شرع للالزام في حق الخصم الاخر والجهل لا يصلح حجة للدفع وهذا اي ولان خيار البلوغ للالزام وخيار المعتقة للدفع افترق الخياران في شرط القضاء فشرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكان اثبات الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا تتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا تزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من المولي وذلك غير متيقن فلا تتم الفرقة الا بالقضاء فصار الحاصل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمني فلا يتوقف على القضاء وفي خيار البلوغ الالزام قصدي والدفع متوهم ضمني يتوقف عليه قوله وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع مشتريا كان او بائعا اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الاخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وهو موجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الاخر كما تتم بغير رضاه فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار انما شرط للفسخ لا للبقاء اذ البقاء ثابت بدون الخيار وهذا لانه لما سلط صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه في تصرفه ولا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة

الموكل

للاختيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد غير لازم ثم يفسخ لفوات اللزوم لا لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير منفردا بالفسخ متصرفا على الاخر فيه الزام لم فلا يصح الا بعلمه فان قيل رسول صاحب الخيار رضي الله ثلث بلا شرط علمه وبعد الثلث لا يصح مر كو در

الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها الخبر وهي غائبة وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما تسلط على عزله بمعنى من قبل الوكيل وبخلاف خيار العيب لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت فاذا تحقق عجز البائع عنه يتمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحضر منه ولهما انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا ينفذ حكم تصرفه في حق ذلك الغير ما لم يعلم به كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته لا يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به وهذا لان الخيار وضع في الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اي انه يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام فيصير العقد به اي باستثناء الحكم وامتناعه عن الثبوت او بعدم الاختيار غير لازم لان لفوات الاختيار والرضا اثرا في سلب اللزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل ثم ينفسخ اي العقد لفوات اللزوم عنه كما ينفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات والشركات والمضاربات لا لان الخيار للفسخ لا محالة يعني لان تكون شرع الخيار لاجل الفسخ قصدا بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه سعي في نقض ما تم من جهته وهو باطل الا ترى انهما نصا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا في الاسرار لو صح ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليتمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجبه دفع صفة اللزوم قال القاضي الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعاقد في اصل مباشرة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء اصل الخيار ليبقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الا نصفه بقي النصف في ملكه كما كان لان المشتري اوجب له ملك النصف وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد يقوم بهما فلا يثبت الا على الوجه الذي تراضيا عليه ثم اذا رضي به فامتناع الحكم لعدم المثبت فثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لانتفاء صفة اللزوم في حقه لا للتسليط فيصير هذا اي صاحب الخيار بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام اي الزام موجب الفسخ عليه بغير رضاه او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في الثمن بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وحجر المأذون فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبه التسليط وهما نظرا الى الحقيقة فقالا لما كان الخيار استثناء وهو منع الثبوت وذلك غير ثابت بمعنى من الاخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسليط الاخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تردد المسئلة فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب من له الخيار فتفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه قلنا ان التصرف متى توقف على شرطه فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما بدا له من العزل لعدم شرط استيفاء حقه بلا شرط علمه لان الرسول قام مقام المرسل

وبعد الثلاث لا يصح اصلا كما لو اخبره بفسخه للزوم العقد لمضي المدة وان بلغه فضولي شرط فيه
العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام في هذا الخبر خلافا لمحمد رحمه الله لانه
واقف في تحقق معنى الالزام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة وينفذ الفسخ لوجود
شرطه وهو علم صاحبه في مدة الخيار وبعد الثلاث لا يصح المبلغ وان وجد العدد والعدالة جميعا
لصيرورة العقد لازما لمضي المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو حصول العلم في المدة واشتراط
الثلاث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة رحمه الله فاما عند محمد رحمه الله يعتبر نفس المدة ثلاثا كانت
او غيره والله اعلم **فصل** السكر وهو القسم الثاني يعني من اقسام العوارض المكتسبة
قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل
بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب **فعلى** هذا القول لا يكون ما حصل من
شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور **وقيل** هو غفلة تلحق الانسان مع فتور
في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة **وقيل** هو معنى يزول به
العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل
يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم لا ان يكون باقيا حقيقة لانه يعرف باثره
ولم يبق للسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه **قال** الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي رحمه الله
في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من
القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فيبقى الصدر مظلما لم ينتفع
القلب بنور العقل فسمي ذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل لمن اجاز طلاق السكران
يعرف منه ومن الصبا **يقول** ان السكر سكر والعقل وراء السكر قائم والصائم نحو عقل
الحج وهو تمام العقل يقوم به حجة الله تعالى على عباده **قوله** مثل البنج ذكر القاضي الامام فخر الدين
المعروف بقاضي خان رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري
رحمهما الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه
وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به
فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام **قوله** حتى لم يحد على قوله في ظاهر
الجواب ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة
والعسل حلال في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر في قوله وروي عن محمد
رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه وكذلك **قال** السكران منه اذا طلق امرأته لم يقع عنه
ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران
من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله
في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلا واشتد ان كان مطبوخا
ادنى طبخة يحل في قول ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة **واختلف**
المشايخ على قول محمد رحمه الله **قال** بعضهم يحل شربه الا القدح المسكر وروى القاضي ابو جعفر
رواية عن محمد رحمه الله انه يكره وان لم يطبخ حتى غلا واشتد يعني ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله روايتان في رواية لا يحل شربه كنقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا وفي رواية يحل شربه

لان

لان هذه الاشربة لم يتخذ من اصل الخمر ولا يشترط فيه الطبخ **بخلاف** نقيع الزبيب وهذا اذا لم
يكن يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع **واختلف** في وجوب الحد وفي
نفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال متخذ مما ليس من اصل
الخمر وكان بمنزلة لبن الرماك وذكر شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة
ولا باس بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقا كان او غير
معتق مطبوخا او غير مطبوخ في ظاهر الرواية **وروي** في النوادر هشام عن محمد رحمهما الله
ان شرب النيء منه بعد ما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين ثم **قال** ولا حد على من شرب
مما يتخذ من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ والكمثرى وما اشبه ذلك سكر او لم يسكر
لان النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو اوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم
يذكر فيه خلافا لان ذلك اي ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهى به اذ السكر الحاصل بها
ليس من جنس اللهو وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك والافيون مذكور في النوادر فاما
المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط **قوله** وكذا السكر من
النبيذ المثلث عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه ثم رقق بالماء وترك حتى
اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي
دون التلهي واللعب **وقال** محمد رحمه الله لا يحل شربه ويروى عنه انه مكروه **واتفق** اصحابنا رحمهم
الله انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه واقع واقراره جائز ونبيذ الزبيب ونقيعه
هو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم ان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد
فهو حرام للآثار الواردة فيه وان اشتد بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر
الرواية **وروى** هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ما لم يذهب ثلثاه
بالطبخ لا يحل كالعصير **فقوله** من النبيذ المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذي بينا لانه في
معنى النبيذ من حيث انه يخلط بالماء للترقيق **ويجوز** ان يراد به نبيذ الزبيب المثلث على رواية
هشام ومن النبيذ المطبوخ ادنى طبخة والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق
لقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب والمعتق المشتد وتعتيق الخمر تركها
لتصير عتيقة اي قديمة شربه **لان** ذلك اي المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما يتلهى به لانه يتخذ
من العنب كالخمر والفساق يستعملونه استعمال الخمر للتلهي والفسق فيكون السكر منه
محظورا **الا ترى** انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعاء الطبع الى الشراب
المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب **قوله** وهذا
السكر اي السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فيه
في انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اي يدل على انه لا ينافي الخطاب ايضا اذ لو
كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا لان الواو للحال
والاحوال شروط فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضا
الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر **فان قيل** السكر

واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير وانما تنعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا [illegible]

يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كالنائم
والمغمى عليه وان لا يصح منه ما ينبني على صحة العبارة قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال
الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا
يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخيره
عنه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية
فلا يصلح عذرا بل يجعل كأنها باقية زجرا عليه فيبقى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع
عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم
يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح
منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من
الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة
والصوم وغيرهما ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وفي قوله
الاخر لا يصح وهو قول مالك واختيار ابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي من اصحابنا رحمهم الله
ونقل ذلك عن عثمان ايضا رضي الله عنه لان غفلته فوق غفلة النائم فان النائم ينتبه اذا نبه
والسكران لا ينتبه ثم طلاق النائم وعتاقه لا يقع فطلاق السكران وعتاقه اولى ولنا ما تقدم من الجواب
عنه ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وسائر
تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله انما يغلب عليه السرور
فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طائعا كذا في اشربة المبسوط
وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله وان شرب المسكر مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا
فيه والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه وانما ينعدم بالسكر القصد اي القصد الصحيح
وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ من نور العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر دون العبارة لانها
توجد حسا وصحتها تبتني على اصل العقل حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته
استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امرأته
لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتني على القصد
والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن
عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية وهو الاحق من الامور عنده
واذا كان كذلك كان هذا على اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فجعل كأنه
لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا ينجو سكران من التكلم بكلمة الكفر
عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه يفسد استخفافا بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد
صحيح فيعتبر وتمسك بعضهم بما روي ان واحدا من كبار الصحابة رضي الله عنهم سكر حين كان
الشرب حلالا فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل انتم الا عبيدي وعبيد آبائي ولم يجعل ذلك منه كفرا
وقرأ سكران سورة قل يا ايها الكافرون في صلوة المغرب وترك اللاآت فنزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امرأته ولا بتجديد
الايمان فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطأ والجنون فلا تبين

منه

واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع فلذلك لا يبطل بصريحه بدليله اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او تقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا مقيدا وهو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا جعل عذرا واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لا لان السكر جعل عذرا وما يبتني على العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا [illegible]

منه امرأته ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا لان كلامنا في السكر المحظور وكان ذلك
السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصيرورته عذرا في عدم اعتبار الردة لا يدل على صيرورة المحظور عذرا
فيه واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح اسلامه لوجود الاسلام بوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام كما في المكره ولا يقال ينبغي ان لا يصح اقراره لان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت
لانا نقول انه لا يقبل الرجوع لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة بالسكر
لمنع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع عن ثبوتها لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر
على امر ويثبت على كلام وذلك اي الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع
لان مباشرة السبب امر محسوس لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد
فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف
ثم يحبس حتى يخف عنه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد
السكر ولا يوالي بينهما في الاقامة لئلا يؤدي الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه
مع سكره مخاطب الا ترى ان بعض الصحابة رضي الله عنهم اخذوا حد الشرب من حد القذف على ما روي
عن علي رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذى واذا هذى افترى وحد المفترين في كتاب الله تعالى
ثمانون جلدة واذا زنى في سكره حد اذا صحا يعني اذا ثبت ذلك بالبينة لانه امر مشاهد لا مرد له
والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يؤخر الى
الصحو لان المقصود وهو الانزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا
لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او تقوم عليه البينة انه سكر طائعا لما قلنا ان السكران لا يثبت على كلام
ولكنه يتكلم بالشيء وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر واذا اقر بشيء من
الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد
قام ههنا دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه عن الثبوت لان المنع اسهل من الدفع ثم اشار الشيخ
رحمه الله الى دلائل ما ذكر من الاحكام بقوله وانما لم يوضع عن السكران الى اخره فان كان سببه
اي سبب السكر معصية بان شرب الخمر او الباذق او نحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد السكر عذرا
في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذلك اي وكذلك الحكم ان كان سببه
مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يتلهى به في اصل وضعه كالمثلث ونبيذ
الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما وقوله وهو مما يتلهى به بيان التقييد لانه قيد اي التقييد
بالاحتراز عن السكر فيما يتلهى به لا في غيره واذا كان سببه مباحا يعني على الاطلاق غير مقيد
بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم يكن
للتلهي في الاصل بل هي للتغذي ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا
نفس الشدة لا يوجب الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كاللبن كذا في
المبسوط قوله لا لان السكر جعل عذرا اشارة الى الجواب عما يقال لو جعل السكر المحظور عذرا
في الردة حتى منع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها
وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتني على العبارة من الاحكام مثل الطلاق
والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها

الآن اى لكن استدراك من قوله اما الحدود فانها تقام عليه يعنى السكر عذر مانع من وجوب الحد لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام هو اصله اى اختلاط الكلام اصل في السكر الا ترى ان اصحابنا رحمهم الله اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اى بدون اختلاط الكلام فعرفنا انه هو الاصل فيه وزاد عليه اى على اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله شرطا اخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذى يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا الانثى من الذكر اعتبارا للنهاية في السبب الموجب للحد كما في الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجه ولا يكون ذلك نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات فيحتمل ان يكون حقه اى حد السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لان من اختلط كلامه بالشرب يعد سكرانا في الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال شمس الائمة رحمه الله وقد وافقهما يعنى ابا حنيفة رحمه الله في ان المعتبر في السكر الذى يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهة فاما الحل والحرمة يؤخذ فيها بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما واذا كان كذلك اى كان السكران مختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر اقيم السكر مقام الرجوع الى اخره والله اعلم

فصل الهزل واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشىء ما لم يوضع له ليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعى موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلى وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعى وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلى للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوى مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله باللعب اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابى منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد به معنى وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ما صلح له بطريق المجاز وقوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به يعنى لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه لا يراد به ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكنه لا ينافي الرضا بمباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في

البيع

البيع تفسده وخيار الشرط لا تفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه وشرطه اى شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يقول انى ابيع هذا الشىء هازلا او اتصرف التصرف الفلانى هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هزل به جدا ولا يكون كذلك حقيقة بخلاف شرط الخيار فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى باشتراطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون خطه متصلا بالعقد والتلجئة مثل الهزل وذكر في المغرب ان التلجئة ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان يقول بعتك هازلا واشتراط التلجئة لا يكون الا سابقا على العقد قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ رحمه الله وفي المبسوط معنى قوله الجئ اليك دارى اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانته طلبى يقال التجأ فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشر من البيع معك ولست بقاصد حقيقته لكنه الضمير للشأن لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم والرضا به يجب تخريجها اى تخريج الاحكام مع الهزل على هذا الحد اى على انقسامها في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا ولا يتوقف ثبوته والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سنذكر بيانه وذلك اى تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها في الرضا على وجوه فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق فهذا وجه انا جعلها وجها ليصير الجميع اربعة اذ اكثر تقاسيم الكتاب عليها المواضعة الموافقة يقال واضعته في الامر اذا وافقته عليه والتواضع ههنا بمعنى التوافق على الشىء فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي العقد الفاسد اولى ان يمنع كخيار المتبايعين معا يعنى اذا شرط الخيار لكل واحد من المتبايعين في العقد لا يثبت الملك به لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة اشتراط الخيار لهما على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا فان نقض العقد احدهما يعنى في مسئلة الهزل انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفى للمنع من جواز العقد فان اجاز صاحبه بعد فالبيع جائز لانهما قد اسقطا خيارهما وعند ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد وبعدها لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلاث يصح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضى المدة كذا ههنا ولهذا اى ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يفد الملك بهذا البيع اى بالبيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا

ودلالة هذه الجملة على الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما يؤثر على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عنه
المواضعة للرد حقيقة العقد كما في البيع فالمواضعة التي دونه اولى وان بنيا على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الفساد به وحققا البناء عليه ولو اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة في الحالين وجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد
اذا سكتا والفقا على انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص على ما ينقضها كذلك
حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في كتاب الاقرار لكنه قال قال ابو حنيفة فيما اعلم وقول ابي يوسف فيما اعلم ليس بشك في الرواية للدرر وقال لعلان

فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما للحكم بالقصد الى الهزل
فيتوقف الحكم على اختيارهما له فقبل الاختيار لا ملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره
فالمكره مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام واما اكره على الجد واجاب الى ذلك
فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو كان اكره على بيع بالجد فباعه ثم اجاز اعتاق المشتري فيه ايضا
ودلالة هذه الجملة اي الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافي الاهلية ولا الاختيار والرضا بمباشرة السبب
ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهي قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
فعلم به اي بعدم تاثيره في النكاح انه لا ينافي الايجاب اي السبب اذ لو كان منافيا لنفس الكلام
وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد بالكلام الفاسد الا ترى انه لم ينعقد بعبارة المجنون لفساده
فعلم ان كلام الهازل صحيح في انعقاده سببا **قوله** واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع
صحيح لان تلك المواضعة لم تكن لازمة فيرتفع بما قصدا من الجد الا ترى ان العقد بعد العقد يكون
ناسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك المواضعة وقال الاخر بل اعرضنا
عنها فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين اي اذا قالا لم يحضرنا شيء وفيما اذا اختلفا فان
العقد باطل اي فاسد الا ان يوجد النص على ما ينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك اي كما بينا
ان العقد صحيح في الحالين قوله اي قول ابي حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه اي ابا يوسف رحمه الله
قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم يعني ذكر ابو يوسف لفظة فيما اعلم حين روى قول ابي حنيفة رحمه الله
وذلك لا يوجب شكا في الرواية لان من مذهب ابي يوسف رحمه الله ان من قال لفلان علي الف درهم
فيما اعلم انه لازم لانه يخبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما اعلم
بمنزلة قوله فيما اتيقن به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم موكدا لاقراره لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون
قوله فيما اعلم تاكيدا للرواية انه يخبر عن تحقيق لا تشكيكا فيكون الخلاف ثابتا في المسائل ومنهم
اي ومن المشايخ من اعتبر هذا اي قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد ان لهذا على هذا الف درهم
فيما اعلم انه اي قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما اعلم استثناء لليقين وبيان للشك بمنزلة
قوله فيما احسب او اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما اعلم تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه
فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله لان ما روى لما لم يثبت للشك والاصل هو الموا
لم يثبت الاختلاف فيكون البيع فاسدا في المسائل بالاتفاق والصحيح هو الاول وهو ان قوله فيما اعلم
ههنا للتحقيق لا للتشكيك فكان الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمهم الله مطلقا ان البيع جائز ولان اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة
الشهادة لان الاقرار اخبار محض على كائن ثابت في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد
والرواية مثله فيلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت
بلفظ الشهادة الدالة على المعاينة وحضور الحادثة ولا تتادى بلفظ اعلم او اتيقن فكان قول الشاهد
فيما اعلم موهما للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة كذا في بعض الشروح وقوله وقوله فيما اعلم ملحق
برواية ابي يوسف لا بفتوى ابي حنيفة رحمه الله رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابي حنيفة
لا بكلام ابي يوسف حتى قال الامام خواهر زاده في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب

الاقرار

قال ابو حنيفة العقد المشروع لا يجاب حكمه في الظاهر جد للزام الهزل متصلا به نصا فهو اولى بالتحقيق والمواضعة ومما اعتبر العادة فهو تحقيق المواضعة ما امكن
الامر الذي اسبق الامرين وقال ابو حنيفة الاول ناسخ واما اذا اتفقا على البناء في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل وبلحقه فان اتفقا على الجد في
العقد لكنهما تواضعا على الاعراض كان الثمن الفين ولو اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة وعندهما العمل بالمواضعة واجب

الاقرار البيع جائز فيما اعلم وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فيما يعلمه ابو يوسف
رحمهما الله وقالا البيع فاسد فالحق قوله فيما اعلم بقول ابي حنيفة رحمه الله وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله
لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما اعلم موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله
مع التردد والشك كما لو قال انا اشك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ رحمه الله
اثبات الاختلاف فقال هذا ملحق برواية ابي يوسف وقد بين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكا في
الرواية فيكون الاختلاف ثابتا فصار كانّ ابا يوسف قال اتيقن واعلم ما قال ابو حنيفة في هاتين
المسئلتين ان البيع جائز وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم
وانما يتغير بعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان
دعوى الاخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة
بل ينفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عن تلك المواضعة كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد
صحيحا ثم اختلافهما في بناء العقد على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما
المواضعة السابقة وجحده الاخر كان القول قول المنكر فكان البيع صحيحا ثم تقوم البينة للاخر على
هذا القول منها فكذا اذا اختلفا في البناء عليها وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء ان ايجاب البيع لان
مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون موثرا فيه كما لو تواضعا على
شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وهو معنى قوله
العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد اي العقد شرع لايجاب حكمه وهو الملك في الاصل
وهو في الظاهر جد ههنا لعدم اتصال الهزل به نصا وهو اي الجد اولى بالتحقيق لكونه اصلا والموا
التي هي عارضة وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء على المواضعة لانهما ما تواضعا الا
ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما
لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد ولو سلمنا ان
الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكمه بلا معارض وفي السكوت
في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل
فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل
به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه
مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن
الهزل نصا وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل
الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع
والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ينعقد البيع عنده بالفين
وهو احدى الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى لا ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل
وهو قولهما لما ذكرنا من الاصل يعني من الجانبين فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن
وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان **قوله** واما اذا اتفقا على البناء
على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين عنه وهي رواية كتاب الاقرار

لانها جزء في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى والعمل بالوصف عند تعارض المواضعة في البدل والمواضعة
في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف في هذا الفصل في رواية عنهما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذكر بالجملة ولكن
الثمن كذا كذا درهما فان البيع جائز على كل حال منهما ففرق ابو يوسف ومحمد بين هذا وبين الهزل في القدر حالا لان العمل بالمواضعتين ممكن عند للان البيع يصح بالجد الا الغير
والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له فلا يفسد البيع مر كلامه

ومن الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما
قصدا التسمية بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسميتها الالف الذي هزلا به
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر
اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا
بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد
فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف وهو كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد
الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط
فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين اولهما فيفسد به العقد كما اذا
جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن واذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد ومن
المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين
بالاخرى فكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين
اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع
فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف وذلك كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر في باب النهي واذا
كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين بخلاف تلك المواضعة يعني
المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد
هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك
سقط العمل بها وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اي في الهزل بقدر البدل في رواية قوله
ابي حنيفة رحمه الله فيما اعلم كما ذكره في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعلى روى
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا
التشكيك **قوله** واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز
بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا
ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان
ينعقد البيع بما سميا من البدل توضيح ما ذكرنا ان المواضعة بعد المواضعة في البيع ابطال للعقد
الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجعل
ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط ففرق
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدره وقالا ينعقد
البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على
الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف في
الالفين موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد
منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا
يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير واشترى حمارا على ان

فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى واما ما لا يحتمل الفسخ فعليه انواع ما لا
مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فذلك كله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل
خيار الشرط واما الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم واما الهزل بالقدر فان
اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف ومثله البيع عند ابي حنيفة لانه بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا انه لم

لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا وهو جواب عن كلام ابي حنيفة
رحمه الله واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الاخر فاما ههنا اي في الهزل بجنس البدل فالعمل
بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحيحا مع المواضعة بالهزل اي مع العمل بها غير ممكن لما ذكر
فصار العمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل
بها الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم **قوله** اما فيما لا يحتمل
النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته فيما لا مال فيه اصلا اي لا يثبت المال فيه بدون
الشرط والذكر ولم يذكر ايضا قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد الحديث مع المنصوص عليه الحكم
ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل
الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط
لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حكمه
حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول
المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال
ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان
هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا
يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل
التراخي عند شرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه اي هذا النوع **قوله** اما الهزل
باصله فباطل وصورته ان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا باطلا وهزلا ووافقته
المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى بما سميا من المهر للحديث ولما ذكرنا ان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير
محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل واما الهزل بالقدر
فيه اي بقدر البدل في النكاح بان يقول لامراة ووليها او قال لوليها دونها اني اريد ان اتزوجك
او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المراة الى ذلك فتزوجها على
الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان
اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب بخلاف مسألة البيع عند
ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لانه ذكر احد الالفين على وجه الهزل
بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق
كذا في المبسوط ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين في هاتين الصورتين لان
المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل في الجانبين الذي به يحصل التناسل
وانما شرع المال اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ويتحمل
فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فلا يجعل اي المهر مقصودا بالصحة اي بصحة التسمية بان ترجح
جانب الجد على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر بالفين لصار المهر
نفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه ولعدم افتقاره
في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه

احد ركنى البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع
بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيح شرطه جانب الجد على الهزل اذا امكن ولا يقال
الثمن تابع في البيع لانه بمنزلة الوصف على ما مر لانا نقول هو تابع بالنسبة الى المبيع في محلية البيع
ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد
ركنى البيع لانه مبادلة مال بمال ولا تتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالقراءة في الصلوة مع سائر
الاركان والاقرار مع التصديق في الايمان واما المهر في النكاح فليس بمقصود اصلا لان الغرض منه
ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افترقا وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان المهر
المال في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل البيع اى التسمية بالمهر في حكم الصحة
وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت الا قصدا او نصا كابتداء
البيع لا تثبت الا قصدا ونصا وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر
فيها بالافساد كما يؤثر في ابتداء البيع اى فيما هزلا باصل البيع واتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل
ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة على
الفساد فكذلك هذا اى فكالبيع المهر لان الهزل مؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع وهذا اصح
لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذى هو الاصل في الكلام قوله وان اتفقا
على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال
وما تواضعا على ان يكون صداقا منهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا
لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين
لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف
وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية
ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويؤثر في فساد التسمية وان اتفقا انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل
بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته كما في الالف والالفين
في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر
المثل وعلى رواية ابى يوسف قول ابى حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع
لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى اخر ما بينا قوله واما الذى يكون المال فيه
مقصودا اى كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال
فيه علم انه فيه مقصود فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعنى الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثنى
عشر وجها فانهما اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل واحد على اربعة
اوجه فان هزلا باصله الضمير راجع الى الذى بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل
او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل
ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر
خلاف قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا ارادته بقيد قول ابى يوسف ومحمد فاما عند
ابى حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر وقد نص عن ابى حنيفة

رحمه الله نصا في الجامع الصغير الى اخره فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف
درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق
وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
للزوج واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا
يحتمل الخيار كسائر الشروط ولابى حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض
الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من
مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فهو
تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لامرأته ان تملكت هذا العبد بكذا فعبدى هذا الاحر
انه متعلق بالمعاوضة فكذلك هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا
لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله
وهو المراد من قوله لما عرف ثم اى في الموضع الذى نص عليه فيه فكذلك هذا اى مثل الخيار الهزل
يكون على الاختلاف لكنه اى لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو
اشترطا الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ
الطلاق من الاسقاطات فتعليقها بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع
فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات وتعليقها بالشرط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا
بالثلاث فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس كذا في بعض
الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار
مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث فكان لها ولاية النقض
والاثبات متى شاءت عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل ولقائل ان يقول ينبغى ان
يكون الخيار مقدرا بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى
المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلاث كما في حقيقة البيع
ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت
للطلاق الذى هو مقصود العقد كما ان الثمن تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر
بالثلاث كما سبق وان هزلا بالكل اى باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع
الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب
المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه وان اختلفا فالقول قول
من يدعى الاعراض عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا
في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عنده اختلاف المتعاقدين في البيع
يعتبر قول من يدعى الاعراض ترجيحا للجد الذى هو اصل عليه على الهزل الذى هو خلاف الاصل
فكذلك ههنا وعندهما هو اى التصرف جائز لازم والمال واجب ولا يفيد الاختلاف اى اختلاف
المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف ولا في
المال في حال اتفاقهما على البناء ففي حال الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف
جائز لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده

واما اذا تواضعا على الهزل في قدر البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال لازما بطريق الهزل وعند ابي حنيفة رحمه الله
لم يتعلق الطلاق باختيارها للكل الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء ووقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وحمل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل
المال فذكرا الدنانير بالجد وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما ابدا بكل حال وهما كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا مر كذا وكذا

فصار الجواب في الفصلين واحدا وحصل الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التخريج **قوله** فان
اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يؤثر فيه بالكلية عندهما مع انهما جادان في اصل
التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا
يؤثر فيه الهزل والعبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه
فلذلك يجب تمام المسمى **فان قيل** لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا
بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما
لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا فيه
بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه **قلنا** المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في
حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع على ما عرف فيوخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر
الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج دون المال
فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر
ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في
سائر الاموال على ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما لو
تواضعا في النكاح على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالفين كان النكاح جائزا بالف ثم قال وكذا
الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا
كان الهزل في قدر البدل في ان البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى الفرق
وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار
المراة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه
الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف
وقد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع في جانبه يمين فانه تعليق
الطلاق بقبول المراة البدل والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجد فيه سواء واذا كان كذلك
كان الطلاق متعلقا بجميع البدل وقد تعلق بعضه اي بعض البدل بالشرط وهو اختيار المراة
يعني لما علق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمراة لم تقبل الجميع لانها هازلة
في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال
وتعلق قبولها الالف الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد فهو معنى قوله وقد
تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت
احد الالفين ولم تقبل الاخر وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف **فان قيل** لما الحق
جانب المراة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل عنده كما في البيع في هذا الفصل فانه
ينعقد بجميع المسمى **قلنا** انما ينعقد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فيه فانه يؤدي
الى فساد العقد عنده على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه في العمل
بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال فلذلك افترقا **قوله** واما اذا هزلا
باصل المال اي بجنسه فذكرا الدنانير بجملته وغرضهما الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما

واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول
قول من يدعي الاعراض وكذلك سوى في نظائره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب في الاشهاد
التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما القسم الثالث وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله
مر كذا وكذا

في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان
الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعا له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ ايضا
تبعا للاصل واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة بطريق
الجد واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط منع صحة قبول المراة المسمى في العقد فصار
كانه علق الطلاق بقبول الدنانير وهي لم تقبل فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وفي الوجوه
الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب
المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وكذلك هذا في نظائره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع
ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في
الحكم والتفريع **قوله** واما تسليم الشفعة اي بطريق الهزل طلب الشفعة على ثلاثة اوجه طلب
المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت الشفعة والثاني طلب التقرير
والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على
طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبتها الشفعة واطلبها الان
فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير بعد في ظاهر الرواية
والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته
لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة
على الفور ضرورة وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا
بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد اي بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل
باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب
المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى
التجارة لانها استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا
به فيبطل فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة وكذا
اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على
حاله لانه لو قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد
بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل
يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا لو ابرا الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل
الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين وهلكت العين او ردها بعيب ينفسخ الصلح وتعود
الكفالة واذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رايت مكتوبا بخط شيخي قدس
الله روحه **قوله** واما القسم الثالث اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول هذا الفصل وذكر في
المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان
الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى
ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة

ال بقه فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن شيئا لان الاجازه انما تلحق العقد
المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازه الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق
او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم
المواضعه لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه تعالى وان كان القاضي لا يصدقه في
الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فيثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات
الثلاثه كما ثبت مع الاكراه لانه اى الاقرار يعني صحته يعتمد صحة المخبر به اى وجوده وتحققه في
الماضي والهزل يدل على عدم المخبر به في الماضي فيمنع انعقاده اصلا فصار ذلك كله اى الاقرار كما يحتمل
الفسخ وبما لا يحتمله من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود المخبر به فيؤثر
الهزل في الكل الا ترى ان الطلاق والعتاق بالكره يبطل اصلا حتى كانت المراة زوجته والعبد عبده
كما كان لما قلنا ان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقر
به قاصد الى دفع الشر عن نفسه فكذلك اى فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر
على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا بطلانا لا يحتمل الاجازه لان الاجازه
تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحه والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشئ اصلا لكونه كذبا وبالاجازه
لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجارة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده
اهلية المتكلم وصحة العباره وقد تحققتا وهو محتمل للصحة والفساد فيجوز ان ينعقد موقوفا على
الاجازه **قوله** لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود
الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الاكراه والسكر فقال
الهزل بالردة كفر لا بما هزل به يكن بنفس الهزل يعني انا لا نحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به
من الكفر بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر لان الهازل وان لم يكن راضيا بحكم ما
هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد في نفس التكلم مختار للسبب راض به فانه اذا سب النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم او دعا لله تعالى شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به مختار لذلك وان لم يكن معتقدا
لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار المتكلم بكلمة الكفر
بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق لا بما هزل به اى لا باعتقاد ما هزل به
الا ان اثرهما اى اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر بخلاف
المكره على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا بل يجري على لسانه اضطرارا ودفعا للشر
عن نفسه غير معتقد له اصلا ولا يقال ان الهازل لا يعتقد الكفر ايضا لانا نقول هو معتقد
للكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضا به ولما رضي بالهزل معتقدا له
كان كافرا كذا في بعض الشروح واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان
يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد
الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم
بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير
راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان

يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان
بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل **قوله** واما القسم الرابع من اقسام العوارض
المكتسبة فهو السفه السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الريح الثوب اذا استخفته
وحركته ومنه زمام سفيه اى خفيف وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على
العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح وهذا التعريف
يتناول ارتكاب جميع المحظورات بان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيده بقوله
من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل
والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان
ذلك سفها حقيقة فكانه بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذي تكلم
الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر لا جميع انواع السفه ولهذا فسره
بقوله وهو السرف والتبذير الضمير راجع الى العمل اى يعني بالعمل بخلاف موجب الشرع من وجه
الى اخره السرف والتبذير لان اصل البر متعلق بقوله وان كان اصله اى اصل ذلك العمل مشروعا
والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا وذلك اى السفه لا يوجب
خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا
لبقاء نور العقل بكماله الا انه لكابر عقله في عمله فلا جرم بقي مخاطبا يتحمل امانة الله تعالى فيخاطب
بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الاخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه
بقي اهلا في حقوق العباد ومن التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحتمل
الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله
تعالى وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا
يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع
حجر عليه او لم يحجر واجمعوا ان السفيه يمنع منه ماله في اول ما بلغ بالنص يعني اذا بلغ سفيها منع
عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم
الذين ينفقونها فيما لا ينبغي اى اموالهم التي في ايديكم اضاف الاموال الى الاولياء وهي في
الحقيقة اموال غيرهم لانها من جنس ما يقيم به معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم وكما
يقول لمن قدم طعاما بين يديك هذا طعامي في منزلي كل يوم اى من جنسه او لانهم القوامون
عليها والمتصرفون فيها التي جعل الله لكم قياما اى تقومون بها ولو ضيعتموها لضيعتم
فكانها في انفسها قيامكم وانتعاشكم ثم علق الايتاء بايناس الرشد اى بابصاره فقال تعالى
فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفيه خمسا وعشرين
سنة ولم يونس منه الرشد دفع اليه المال وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع الى السفيه
ماله ما لم يونس منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط
معدوم قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع اليه المال
بالاجماع لانه كذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم منع
المال بمنزلة الجنون والعته وانهما يمنعان دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه

قال ابو حنيفة لم اجد احوال البلوغ قد لا تفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين النص فاذا وجد شبهة او صار الشرط في حكم الوجود لوجه وجب جزاؤه واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا ان يقع في حقوق الله مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بطرق كان مؤكدا الا انما ورد بخبر عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل في ذلك عباراته ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات
مركلاوى

واستدل ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال اليهم وبقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم والمراد البالغون وسموا يتامى لقرب عهدهم به فهذا نص في وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه بعد البلوغ اذا لم يونس منه الرشد فانه تعالى قال حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم رشدا وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع المال اليه عقيب البلوغ بشرط ايناس الرشد وما يقرب من البلوغ في معنى حال البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلق لما تلونا غير معلق بشرط والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في منع المال واثره قد يبقى الى ان يمضي عليه زمان وينقطع بعد ما بلغ خمسا وعشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع المال ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر الصبا فلا يعتبر في منع المال او منع المال على سبيل التاديب له ولا اشتغال بالتاديب ما لم ينقطع رجاء التاديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يونس رشده فقد انقطع رجاء التاديب لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التاديب ثم نقول ان الانسان في اول احوال البلوغ قد لا تفارقه السفه لقربه بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان لا بد من ان يستفيد رشدا اما بطريق التجربة والامتحان اذ التجارب لقاح العقول والشرط رشد نكرة فيتحقق الشرط بادنى ما يطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكرة فسقط المنع اي منع المال بوجود هذا النوع من الرشد لانه اي منع المال اما عقوبة بها شرعت زجرا له عن الفعل الحرام وهو التبذير او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو المطلق الحاجز فيتعلق الحكم بعين النص اي المنصوص عليه وهو ما دام لم يوجد منه رشد حقيقة ولا تقديرا لان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله اي منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع من الرشد بالتجربة سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجه بوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة يعني على تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص غير معقول المعنى سقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما فقد تحقق الشرط فوجب جزاؤه وهو دفع المال اليه **قوله** واختلفوا في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما في حق الصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان بكونه مخاطبا ثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية ثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه ثبت المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان بالسفه لا ينتقص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها ولا يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا تعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات

حتى

وقال ابو يوسف ومحمد النظر واجب حقا للمسلم وحقا له لدينه لا لسفهه الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا وكذلك ولو اقتص منهما وقياسه منع المال
مركلاوى

حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا تقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص فهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ عن عقل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما تندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا ان الحجر عليه على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة وتظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا في دينه مصلحا في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه احتج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه وبما روي ان عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة دارا بمائة الف وفي رواية بستين الف دينار فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام لعبد الله رضي الله عنهما اشركني فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضي الله عنه فقال كيف احجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجارة فثبت انهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا للمسلمين فان ابا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفيه يعود الى الكافة فانه لما افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا له لدينه لا لسفهه لانه وان كان عاصيا لسفهه فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا لاسلامه والدليل عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانهما شرعا بطريق النظر للمأمور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جناية منه فلا يستحق النظر وعما قال الشافعي رحمه الله السفيه جان فيستحق الحجر عليه بطريق العقوبة لا بطريق النظر فقال النظر له واجب لا باعتبار الجناية مستحق للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يفوت له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فنظر الشرع له في هذه الحالة لوجود المعنى الداعي الى النظر الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال الله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فمن عفا واصلح فاجره على الله وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله تعالى الجنة بفضله وكرمه من غير تقدم عقوبة رغما لانوف المعتزلة وقياسه منع المال فان منع المال منه كان بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف ولا يضيع بالتبذير والاسراف فكذلك الحجر عليه لان منع المال غير مقصود بعينه

مقام

وقال ابو حنيفة ... الحجر ... لا واحد كما في صاحب الكسب وانما يحسن اذا لم يضر ضررا فوقه وهما يضر ضررا فوقه وهو فوت اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين
والبهائم بخلاف منع المال ... عقوبة لا ... والانسان والاهلية نعمة اصلية ... [illegible]
باعتبار ادنا هما ... منه رحمه الله

بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم تقطع لسانه عن ماله تصرفا فانه اذا كان مطلق التصرف
لا تفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه
وانما يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات
كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد اللعب به دون ما وضع الكلام له لا
لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى
ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه
السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه **قوله** وقال ابو حنيفة
رحمه الله في الجواب عن كلاميهما ان النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر بعد الجناية جائز لا
واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال ثم النظر
على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وقد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب بخلاف
منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى كما بينا فلا يمكن تعديته الى غيره ولانه ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى
والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كايجاب المال يجعل جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا
الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه جناية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه
عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر
العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات **ولا يقال** ان منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام
والاولياء هم المخاطبون به دون الامام **لانا نقول** هو عقوبة تعزير وتأديب لا حد فيجوز ان يفوض
الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا
بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة
عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة
اصلية لان الانسان امتاز عن سائر الحيوان بالبيان فان جوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة
زائدة والحاقه بالفقراء لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعم
الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو
الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير
ومن الذي لا يستطيع ان يمل هو المجنون وقيل المراد من السفيه هو المبذر الذي اختلفنا فيه
لكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل وعن الحديث ان عليا
رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشتراك
الزبير رضي الله عنه ومن يرى الحجر لا يترك لمثل هذا العذر فان الغبن الواقع في العقد لا يرتفع
باشتراك الغير ولكن يحمل ان عليا رضي الله عنه رآه اسرافا حين انفق مالا عظيما في شراء دار
وهي حظ الدنيا لانه متى انفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا ربما يقصر في حظوظ الاخرة فثبت
ان ذلك كان على سبيل التخويف وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه
انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة
والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال

منه وان كان لا يحجر عليه ثم اجاب الشيخ لهما على قال ابو حنيفة رحمه الله ميلا منه الى قولهما بقوله وقالا
هذه الامور يعني اليد واللسان والاهلية صارت حقا للعبد نعمة له يعني ثبتت هذه الامور للعبد
لاجل ان يرتفق بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين
وجب الرد اي رد هذه الاشيا لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا على موضوعه بالنقض
ولدفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر وقوله وان لم يكن للمسلمين
حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانهما النظر واجب بالحجر حقا
للمسلمين اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه تصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فرد
ذلك الجواب وقالا انه وان تصرف في خالص ملكه ولا حق للمسلمين في ماله يؤدي تصرفه الى الاضرار
بالمسلمين في المال فيجب دفعه عنهم بالحجر في الحال وهذا اي وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين
قياس ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه انه يمنع حتى لو اتخذ
طاحونة للاجرة يمنع ولو نصب منوالا لاستخراج الابريسم من الفيلق فللجيران المنع اذا تضرروا
بالدخان ورائحة الديدان وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه وكذا الندّاف اذا كان
ضرره بينا يمنع كذا في مختصر المنية من غير ذكر خلاف فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندهما بطريق
النظر **قوله** وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا يعني لا يجعل السفيه عندهما كالهازل في
جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمريض بل المعتبر في حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر
له بحسبه يلحق بعض هذه الاصول فاذا اعتق عبدا نفذ عتقه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى في
قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر يثبت لمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لغرمائه وورثته
وهناك وجبت السعاية للغرماء في كل القيمة وللورثة في ثلثي القيمة اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر
الامكان فكذا ههنا وان جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية
ام ولد له لا سبيل عليها لاحد بعد موته لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد لحاجته الى
ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في
ذلك كالصحيح حتى انها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها في شيء لان حاجته مقدمة على
حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف النسب وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره يثبت له الملك بالقبض ويعتق
عليه لانه ملك ابنه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال المشتري شيء من ذلك لانه ولي
ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا
الحكم ملحق بالصبي ولو حلف بالله او نذر نذرا من هدي او صدقة لم ينفذ له القاضي شيئا من
ذلك ولم يدعه يكفر الا انه لانه محجور عليه عن التصرف في ماله لما يرجع الى الاتلاف فهو ملحق
بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها بلا انه امام متتابعة وان كان هو مالكا
لان يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم **قوله**
وهو اي الحجر بسبب النظر عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء كان اصليا بان بلغ
سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ رشيدا وذلك اي هذا الحجر يثبت عند محمد رحمه الله بنفس
السفه بدون حجر القاضي اصليا كان او عارضا لان الدلالة قد قامت لنا على ان السفه هو ثبوت الحجر

وقال ابو يوسف لا بد من حكم القاضي للزيادات النظر الى القاضي والنوع الخامس اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك في حق من كان ...

به نظر المجنون والعته والصغر والرق والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك بالسفه وابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر عليه القاضي في الوجهين لان الحجر عليه لمعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر ففي ابقاء الملك له نظر وفي اهداره قوله ضرر وبمثل هذا لا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء القاضي توضيحه ان السفه ليس بشيء محسوس وانما يستدل عليه بان يغبن في التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستجلاب قلوب المجاهدين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء القاضي بخلاف الصغر والجنون والعته ولان الحجر بهذا السبب مختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدين فلو ادرك سفيها فلم يرفع امره الى القاضي حتى باع من تركه والدرع واقر بديون ووهب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله والنوع الخامس من الحجر ان المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد النقدين بالاخر استحسانا لقضاء دينه احتجا في ذلك بحديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين غرمائه بالحصص وقال عمر رضي الله عنه في خطبته اياكم والدين فان اوله هم واخره حرب وان اسيفع جهينة قد رضي من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان معرضا فاصبح وقد رين عليه الا اني بائع عليه ماله وقاسم ثمنه بين غرمائه بالحصص فمن كان له عليه دين فليغد ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضي الله عنهم وكان هذا اتفاقا منهم على انه باع على المديون ماله ولان بيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو مما يجري فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة ناب القاضي منابه كالذمي اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باع القاضي والعنين بعد مضي المدة اذا ابى ان يفارقها ناب القاضي منابه في التفريق بينهما وابو حنيفة رحمه الله استدل بقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس بتجارة عن تراض وبان بيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين وبيع المال غير متعين لقضاء الدين فانه يتمكن من قضائه بالاستيهاب والاستقراض وسؤال الصدقات من الناس فلا يكون للقاضي تعيين هذه الجهة عليه بمباشرة بيع ماله عنه كالاجارة والتزوج والدليل عليه انه يحبس بالاتفاق ولو جاز له بيع ماله لم يشتغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالغرماء في تاخير وصول حقهم فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة وهذا بخلاف عبد الذمي اذا اسلم لان عين اضرار المولى على الشرك اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه لعينه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق العنين لما تحقق عجزه عن الامساك بالمعروف استحق عليه التسريح لعينه فاما مبادلة احد النقدين بالاخر بان كان عليه دراهم وماله دنانير ففي القياس ليس له ان يباشر هذه المصارفة لما بينا ان هذا الطريق غير متعين لما هو مستحق عليه وهو قضاء الدين وفي الاستحسان يفعل ذلك لان الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الاخر في حكم الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضي ان يقضي به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين معنى ولكن لا يكون

لصاحب

والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع مولاة الغرماء والحجر على سفيه فان ذلك واجب ليعلم الحجر وانه يجوز عندهما الحجر للتعليم فالحجر يكون السفه من اسباب النظر فلا يكون ... القسم الخامس وهو السفر السفر هو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها على ما عرف

لصاحب الدين ولاية الاخذ من غير قضاء كما لو ظفر بجنس حقه لانهما جنسان صورة وان كان جنسا واحدا حكما فلعدم المجانسة صورة لا ينفرد صاحب الدين باخذه ولوجود المجانسة معنى كان للقاضي ان يقضي دينه به وتاويل حديث معاذ رضي الله عنه انه عليه السلم انما باع ماله بسواله لانه لم يكن في ماله وفاء بدينه وسال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال ماله بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير وفاء بدينه وهذا لان عندهما يامر القاضي المديون ببيع ماله اولا فاذا امتنع فحينئذ يبيع ماله ولا يظن بمعاذ رضي الله عنه انه كان يابى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه ببيع ماله حتى يحتاج ان يبيعه عليه بغير رضاه فانه كان سمحا جوادا لا يمنع احدا شيئا ولاجله ركبته الديون فكيف يمتنع من قضاء دينه بماله بعد امر رسول الله عليه السلام وفي المشهور في حديث اسيفع ان عمر رضي الله عنه قال اني قاسم ماله بين غرمائه فيحمل على ان ماله كان من جنس دينه وان ثبت البيع فانما كان برضاه الا ترى ان عندهما القاضي لا يبيعه الا عند طلب الغرماء ولم ينقل ان الغرماء طالبوه بذلك وانما المنقول انه استدعاهم لذلك وامرهم ان يغدوا اليه فدل انه كان ذلك برضاه كذا في المبسوط قوله والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ اذا خيف على من ركبته الديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار والبيع فطلب الغرماء من القاضي ان يحجر عليه لا يحجر القاضي عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحجر عليه وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه في المال الذي كان في يده عند الحجر وينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده وفي هذا الحجر نظر للمسلمين فاذا جاز الحجر عليه عندهما بطريق النظر له فكذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين وعند ابي حنيفة رحمه الله كما لا يحجر على المديون نظرا له لا يحجر عليه نظرا لغرمائه لما فيه في الحيلولة بينه وبين التصرفات في ماله من الضرر عليه وانما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحاق الضرر الا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس في الدين لاجل ظلمه الذي تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف التلجئة موهوم منه فلا يجعل كالمتحقق ثم الضرر في اهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كما في منع المال من السفيه مع الحجر ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بدون القضاء فتبين بما ذكرنا من الجانب الحجر في هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفه لم يوجب في هاتين الصورتين وقد وجب الحجر نظرا للمسلمين وهو معنى قوله والرجل غير سفيه اي افرغ لكنه اي السفه بمنزلة العضل اي المنع من الاولياء في انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع عن تزويج المراة عند خطبة الكفوء وخيف فوته يزوجها القاضي منه ويصير الولي محجورا ساقط الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا للمراة لا ان يكون العضل نفسه الذي هو ظلم من اسباب النظر له فكذلك السفيه اذا اتلف ماله يحجر عليه نظرا للمسلمين لا ان يكون السفه نفسه من اسباب النظر له قوله القسم الخامس اي من العوارض المكتسبة وهو السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشرع هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام على ما عرف يعني في المبسوط وعرف ان ما ذكرنا هو المختار وان قوله عليه السلم يمسح المقيم يوما وليلة ولياليها

والمسافر لانه امام ولنا انها يدل على هذا التقدير المذكور وهو حديث مشهور **وانه** لا اثر في شيء
من الاهلية اي لا يخل بها يوجد لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها **ولا** يمنع شيئا اي وجوب
شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها لكنه جعل الشرع من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا يعني من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لانه اي السفر من اسباب
المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان في خدمه واعوانه لحقه
مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة **بخلاف**
المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره بل ينفعه
فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها **الا ترى** انه لو حدث
به مرض في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فعرفنا ان الحكم غير
متعلق بنفس المرض كما ظنه البعض اصحاب الحديث **واختلف** في اثر السفر في الصلوات فاثره في
حق الصلوات عندنا اسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا وكان ظهر
المسافر وفجره سواء **وعند** الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص بان يصلي ركعتين ان شاء كما
في الافطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتت لزمه قضاء الاربع عنده وقد اوضح الشيخ هذه المسئلة
ههنا غاية الايضاح وقد ذكرناها ايضا في باب العزيمة والرخصة فلا نحتاج الى زيادة شرح **ولنا**
ظاهران من النص والمعقول ودليلان خفيان منهما ايضا القصر اصل **قال** تعالى كان النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس
فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع كذا في التيسير الاتقن والنص في حالة الاقامة دون السفر
ان الله تعالى تصدق عليكم **فاقبلوا** صدقته يعني القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم
فاعملوا بها واعتقدوها **والقصر** المذكور المتعلق بالخوف غير هذا القصر وهو قصر الاحوال على ما
بيناه لا يحتمل الرد لان اثبات حق يحتمل التمليك من الله تعالى لا يحتمل الرد كالارث فاسقاط حق
لا يحتمل التمليك اولى ان لا يحتمل الرد **وهذا** بخلاف ابراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد
لان فيه معنى التمليك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا فيجوز
ان يرتد بالرد على الجهة التمليك وان لم يتوقف صحته على القبول عملا بجهة الاسقاط **فاما هذا**
فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه تم بالمسقط وهو جواب عن تمسك الخصم بهذا الحديث
فانه قال سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الترخص على القبول **فاجاب** بما ذكر **لكان** اختيارا
في وضع الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى انه ان شاء قبل وان شاء رد لكان
ذلك نصب شريعة مفوضا الى راي العباد وصار كان الشارع قال اقصروا ان شئتم **وهذا**
امر لا نظير له فامر الله تعالى من ندب او اباحة او وجوب غير متعلق براي العبد بل حكمه ما ثبت في
الحال ولو علق به لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية **بخلاف** سائر الشروط لان
التعليق بالمشية تمليك ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او رسله عليهم **السلام**
بخلاف صدقة العباد فانها متعلق باختيار المتصدق عليه لان ولاية المتصدق غير نافذة
فلهذا تعلق به **اما** مشروع الصلوة ركعتين او اربعا فليس الينا بل الاداء الينا ومباشرة العلل
من سفر واقامة دون اثبات الاحكام **ولا يلزم** عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة

٥٩٢

مع الظهر في حق العبد المأذون وكما في انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع لا في
اصل المشروع **اما ههنا** فليس مشروع الوقت الا صلوة واحدة مقصورة او كاملة فمتى تعين
القصر مشروعا لم يبق الاكمال لانهما لا يجتمعان كالظهر مع العصر في وقت واحد وهذا لان السفر
متى اوجب القصر طاريا لم يبق الاربع كالابراء عن بعض الدين اذا اوجب **السقوط** لم يبق الكمال
الا بالرد فكذلك ههنا لا يكمل الصلوة الا برد هذا الشرع وما للعبد **هذه** الولاية وهذا اي اثبات
الخيار على وجه يؤدي الى الشركة في وضع الشرع غلط ظاهر **الا ترى** توضيح لقوله ان للعبد اختيار
ما يرتفق به وكذلك المكاتب في جناياته يعني يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير بينهما واذا
كان كذلك اي كان الاقل متعينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار والجنس واحد احتراز عن
التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة الثواب في حسن الطاعة لا في الطول والقصر
قال عليه السلام ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلط **فكذلك** هذا اي مثل ظهر العبد في جمعة
الحر ظهر المقيم وظهر المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة بل يجب بناؤه على ما يعقله في الدنيا من لزوم
وبراءة بالاداء كما في الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبني على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب
قوله **واما** ثبت هذا الحكم وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء
الذي يتصل بالاداء او الجزء الاخير من الوقت **حتى** ظهر اثره اي اثر السفر في اصل الواجب
وهو الاداء بالقصر فظهر في قضائه الذي هو خلفه **فهذا** لو فاتته صلوة في السفر قضاها في السفر
وفي الحضر ركعتين واذا لم يتصل السفر بالسبب فلا اي لا يثبت القصر حتى لو فاتته صلوة رباعية
في الحضر قضاها في السفر اربعا **وهذا** لانه لا بد من ان تقارن المانع المثبت ليمنعه عن العمل
فاذا تاخر ثبت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالاداء او الرافع والسفر مانع غير رافع **وعند الشافعي**
رحمه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى اربعا **وعندنا**
يصلي ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا كان مقيما في اوله وجب
عليه صلوة المقيمين **وعندنا** الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في اول الوقت بين الاداء والتاخير
والوجوب ينفي التخيير فاذا كان مسافرا في اخره كان عليه صلوة السفر **قوله** ولما كان السفر من
الامور المختارة اي الامور التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني بعدما يتحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم
من غير تكلف ومن غير ان يلحقه اذية ببدنه **او** معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة
لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة **بخلاف** المرض **قيل** له اي للمسافر ان
المسافر هو من نسل اقامة المظهر مقام المضمر ولو لم يذكر كلمة له لكان اوضح اي احسب وافتي في حق
المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه
وتقرر الوجوب بالشروع **وانما** قيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخ قبل انفجار
الصبح يباح له الافطار كمن عزم على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء
لانه لم يوجد فيه الشروع في الصوم فكذلك ههنا **بخلاف** المريض اذا تكلف للصوم يتحمل زيادة المرض ثم
بدا له ان يفطر حل له ذلك لانه الصحيح راجع الى المفهوم اي المرض سبب ضروري للمشقة اي متى تحقق
مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه

لانه امر سماوي وهذا اي السفر موضوع للمشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لا ان يكون
موجبا للمشقة حقيقة لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا تؤثر في اباحة نقض
الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقاق الصوم ولكنه اي المسافر استدراك من قوله
لم يحل له الفطر واذا اصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب
عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى وانما انشا السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما اذا
مرض حيث حل له الفطر لانه امر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار فان افطر
اي في حال السفر مع انه لا يحل له الفطر لا تلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران
السبب المبيح بالفطر فان السبب مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر
عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان
اوله يعرى فطره عن الشبهة وبعد السفر تقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في
اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط واذا افطر اي المقيم العازم
على الصوم ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط
به الكفارة لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير
شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره وهذا اي المرض
سماوي واذا وجد في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال
الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في
سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم
الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى
قاضي خان **فان قيل** السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم **قلنا** لو
كان الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكنه لما كان معدوما صار
شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء
مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى اخر النهار لانه مما لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال
في الكل **قوله** واحكام السفر اي الرخص التي تعلقت به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر
بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان عليه السلم يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر
الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس ان لا تثبت الاحكام
الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس
بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الرخص بها على
تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيره ثلاثة ايام ولم
تفد فايدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثباتا للترفيه في جميع مدة
السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بدا
له ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلاثة ايام صار مقيما وصح صلوة المقيم في انصرافه ولم يشترط
لصيرورته مقيما محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة بالمسير ثلاثة ايام كانت نية الاقامة منه نقضا للعارض

وهو

وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة
واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا يصح لان هذا اي نية الاقامة على اول الفصل
الجانب اي اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي لم يصح الايجاب
وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة **قوله** لمن اضطر غير باغ ولا عاد وهو ما تمسك به انه تعالى
اثبت الرخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي على
المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي باول الاية كما بقيت في حق غير
المضطر واذا ثبت هذا الشرط في الترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار وساير
رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القايل بالفصل ولانه اي الباغي ومن في
معناه عاص في مباشرة هذا السبب لان عينه معصية فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمة ومنحة لا
تستحق بالمعصية وجعل معدوما زجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام بهذا
الطريق ولنا ان سبب الرخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان
بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد فينظر انه كان مسافرا بقصد الاغارة والتمرد
او بقصده مكانا بعيدا عيّنه للاغارة فيه فوجدناه مسافرا بقصده المكان البعيد لانه لو قصد ذلك
الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد
لم يصر مسافرا بقصده ذلك المكان والغينا قصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما فرع في الكتاب
بخلاف السكر لانه حادث من شربه وشرب ما يسكره حرام فصار النهي عن هذه الجملة اي عن سفر
البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي
عنه متصل به وصفا كصوم يوم العيد وذلك اي بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يمنع
تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مغصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة
بهذا النهي بالطريق الاولى لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع يعني صفة القربة
في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة لان السبب غير
مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع
ومنافاة النهي القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والندب والحل
يثبت بدون الاباحة فكان النهي الذي هو للمنع اقوى منافاة للطلب من منافاته للحل ثم النهي
الذي ورد لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع
تحققه كالنهي عن الصلوة في ارض المغصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه
كان اولى او نقول زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق
في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب كان اولى
كذا في بعض الشروح والاول اوضح وتبين ان قوله تعالى غير باغ في نفس الفعل يعني تبين بما ذكرنا
ان المراد من قوله تعالى غير باغ ولا عاد البغي والعدوان في نفس الفعل وذلك اي البغي والعدوان
في نفس الفعل ان يتعدى المضطر الى الميتة في الاكل على ما يسد به مهجته فعلى هذا كان البغي والعدوان
لمعنى واحد قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما بمعنى واحد ومعناهما مجاوزة قدر الحاجة
والتكرار للتاكيد كقوله تعالى رؤف رحيم وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد اي مجاوز

فلان مايقع به دفع الهلاك عن نفسه وقيل مما تفسير قوله تعالى فمن اضطر اى المضطر هو الذى يكون
غير باغ ولا عاد في الاكل وهو كقوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير
للمحصنات وقيل غير باغ اى متلذذ ولا عاد اى متزود وفي الكشاف غير باغ على مضطر آخر
بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوعة فتبين بهذا التاويلات ان المراد نفي البغي والعدو عن نفس
الفعل وهو الاكل والتقدير فمن اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عاد في اكله وصيغة الكلام
ادل على هذا اى على رجوع البغي والعدو الى الاكل مما قاله الشافعي رحمه الله من رجوعهما الى الاضطرار
لان الاية سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعدو الى الفعل هو مقصود الكلام
اولى من صرفه الى ماليس بمقصود فيه وذكر في شرح التاويلات انه لا فتوى اضيع من فتواه
هنا لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يافق بفتياه لانه لما لم يمتنع عن البغي او قطع الطريق
مع انه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمتنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه ثم هذا مما قضه
منه فانه قال في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر هذا الباغي لم يرخص له المسح والمسح كما
هو رخصة في السفر رخصة في الحضر فما باله حرم احدى الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظلم
والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى **الفصل السادس** وهو الخطاء قال الامام اللامشي رح
الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء
فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه
قال الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة
ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطا كبيرا موضع الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان ثم قال والخطا
ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي
لا الى المرمى اليه وهو الانسان هذا النوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطا فعند
المعتزلة لا يجوز المواخذه عليه في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطا والجناية لا تتحقق بدون
القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال عنه عدم المواخذة
بالخطاء في قوله تعالى حكاية اخبارا عن قول الرسول عليه السلم او تعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا ولو كان الخطا غير جائز المواخذة بدليل الحكمة لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء
في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذه لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه السلم
فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعايه قال الشيخ رحمه الله بقوله جعل
عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المواخذه باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل عذرا
صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد جازت
صلوته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا وكذا لو رمى الى
انسان عن اجتهاد انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل العمد وان كان ياثم اثم ترك التثبت ولا يواخذ
بحد حتى لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا يجب الحد ولم يجعل الخطا عذرا في سقوط
حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل
مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا

معذورا

معذورا لا ينافي عصمة المحل كما مر بيانه والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا
مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل
واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ووجبت به اى بسبب الخطا الدية لانها من حقوق
العباد ووجبت ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطا وكان ينبغي ان يجب في الحال في مال القاتل
كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر بيانه والخطاء نفسه عذر صالح في سقوط بعض
الحقوق فيصلح سببا للتخفيف بالفعل اى في الفعل وهو الادا لما هو صلة لان مبنى الصلات على
التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلاث سنين
تخفيفا على الخاطي ووجبت على الخاطي الكفارة ولم يجعل الخطا عذرا في وجوبها لان الخاطي لا ينفك عن
ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فيصلح الخطا سببا لوجوب ما يشبه العبادة والعقوبة وهي
الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطا كذلك لان اصل الفعل
وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فصلح سببا للجزاء
القاصر **قوله** ويصح طلاق الخاطي بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق
وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى
ان الببغاء اذا لقن فهو والادمي سواء في صوغ الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا
انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه واصحابنا
رحمهم الله قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة فاجاب الشافعي
رحمه الله عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اى البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل اى مقام العلم
باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعني لو قام البلوغ عن عقل مقام القصد في حق
طلاق الخاطي لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ يعني عن عقل مقام الرضا ايضا فيما يعتمد
الرضا من البيع والاجاره ونحوهما كما قام مقام القصد لان الرضا امر باطن كالقصد لانه من اعمال
القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد في حقه
والجواب عنه اى عن جواب الشافعي لكلامنا ان الشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح
دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفايه فينتقل الحكم عند وجود الشرطين الى
الدليل ويقام مقام المدلول تيسيرا ودفعا للحرج واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج
في الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتيه ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم
ينافي اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة
بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط
والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اى بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة
في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من حماليق العين والوجه بسبب غليان دم القلب
ولهذا اى ولان معنى الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب الذي هو ضده من المتشابه في صفات الله
تعالى لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه تعالى بالمعنى المذكور لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان
دم القلب كما لم يمكن القول بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضع

فاما دوام العمل بالعهد بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند تمام كمال العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا للكرامة الابتداء صالحا للجزاء ولهذا جعل الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء وجعل الخاطئ لم يلحق به والغافل واذا اجرى البيع على لسان المرء خطاء بلا قصد وصدقه خصمه عليه لم ينعقد ويكون البيع كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو ثلثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك

مركدوى

فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ عنه عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل تعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باطن الرضا وهذا اى ولان الخطاء يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذا كرامة ثبتت له شرعا فلم يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يتمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتمكن التقصير في حقه بخلاف الناسي واذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه عليه اى على الخطاء خصمه ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق يجب ان ينعقد يعني لا رواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله ولكنه يجب ان ينعقد انعقاد بيع المكره فاسدا لوجود الاختيار وضعا يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري ليس بطبيعي كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا اى معناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضا فائت لعدم القصد حقيقة فينعقد ولا ينفذ **واما الفصل الآخر** من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل الاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في الكتاب وقال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب وكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما يعدم الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان او لحق الشرع وبحسب هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة ليتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح هو ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا ونوع آخر يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه واما لم يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدده به ونوع آخر لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار بطريق الاولى لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار وهو ان يهتم اى يقصد المكره بحبس ابي المكره او ولده او يغتم المكره بسبب حبس ابيه وما يجري مجراه من حبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولادة وكذا ذكر

عوار

والاكراه بجملته لا ينافي اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه مترددين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فانه مرة ويؤجر اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا ترى انه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا

مركدوى

جواب القياس فانه ذكر في المبسوط ولو قيل له لنحبسن اباك او ابنك في السجن او لتبيعن عبدك هذا بالف درهم ففعل ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته وكذلك في حق كل ذي رحم محرم وفي الاستحسان ذلك اكراه ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحق به حبس نفسه فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه وان كان يعلم انه يحبس فربما يدخل السجن مختارا ويجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكان التهديد بالحبس في حقه يعدم تمام الرضا فكذلك التهديد بحبس ابيه **قوله** والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي اهلية اى لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجئا او لم يكن الا ترى انه اى ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اى بين كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا هاهنا وحظر اى محظور نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة نحو اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة نحو الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان ولا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح ولو تركه ياثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا ولا يوجد هاهنا ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكره الامام البزدوي رحمه الله مستدلا على انه مخاطب ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها ما هو فرض عليه كشرب الخمر واكل الميتة ومنها ما هو مرخص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة كون الشخص مخاطبا فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة فعرفنا انها ليست بقسم آخر الا ان في نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فرقا في غير حال الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعله الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار وذلك اى تردد المكره بين هذه الامور علامة لثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ويأثم المكره مرة بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس ويؤجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يستحق عليه الاجر كما في سائر الفروض او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة والاثم والاجر متعلقان بالخطاب ولا ينافي اى الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط لبطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا ولا القصير على ان يكون طويلا وهذا لان المكره حمل على اختيار الفعل وقد

وافق المكرَه الحامل فيكون مختارا في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها
ولذلك اى ولكونه مختارا كان مخاطبا في عين ما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد
الاختيار لانه يعتمد القدرة ومع بدون الاختيار لا تتحقق فثبت بهذه الجملة ومع ان الاكراه لا
ينافي اهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم
شئ من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها وللافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد
الصوم والصلوة ونحوها فثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار الا بدليل
غيره على مثال فعل الطائع الصحيح الحكم اى لكن تتغير الحكم بدليل غيره بعد ما صح الفعل فى نفسه
كما يتغير فعل الطائع بدليل يلتحق به ويوجب تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق او انت
حر وهو وقوع الطلاق او العتاق يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او
استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال الا اذا تحقق مانع بان تحققت
هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا يثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا عند
وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله **قوله**
واما اثر الكره اى الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر
اثره فقال لا اثر له الا في امرين فاثره اذا تكامل بان كان ملجئا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره
عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه
بالحبس او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول
او فعل فلا الا ترى ان المكره على اتلاف المال لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل
موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا
الى المكره لكان تاثيره في الالغاء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط هذا اصل هذه الجملة اى ما ذكرنا
ان اثر الكره تبديل النسبة او تفويت الرضا اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا ابطال قول او
فعل خلافا للشافعي رحمه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في جملة الاحكام التى يترتب على
الاكراه والجملة اى الحاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رحمه الله ان الاكراه الباطل وهو
الذى يحرم الاقدام عليه كما سيأتى بيانه متى جعل عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام رفع عن امتى
الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وبالاجماع حتى سقط الاثم عن المكره في بعض الصور بلا
خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان ما اكره عليه او قولا لما قلنا يعنى في المبسوط
ان الاكراه يبطل الاختيار او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اى يفسده
وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه
فيبطل اى القول عند عدم القصد الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا
من المجنون والصبى لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب
والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد قلبه فصار في الافساد فوق
الذى لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه بمنزلة الاقرار فان الاكراه لما دل على ان المقر
لم يرد اظهار امر قد سبق دفع الشرع نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكراه دال على عدم قصد القلب الذى صحة الكلام تبتنى عليه والاكراه بالحبس اى بالحبس الدائم

مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول عن المكره اصلا الا ترى ان الاكراه بالحبس يعدم
الرضا بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق
المكره عليه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره وتحقيق العصمة مهنا في دفع الضرر عن المكره عند
عدم الرضا بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل دفعا للضرر قال الشيخ
رحمه الله في شرح كتاب الاكراه في جانب الشافعي رحمه الله الاكراه يعدم الرضا فلو قلنا بانه يزول
حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا يظهر فائدة حرمة الحقوق والرضا شرط في
التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة
فيجب الحاق الاكراه بالحبس لفوات الرضا فيه بالاكراه بالقتل وذكر الامام محيى السنة رحمه الله
وحد الاكراه ان يخوفه بعقوبة بال من يدنه عاجلا لا طاقة له بها مثل ان يقول ان فعلت كذا والا
لاقتلنك او لاقطعن عضوا منك او لاضربنك ضربا مبرحا او لاخلدنك في السجن وكان القايل ممن
يمكنه تحقيق ما يخوفه به فان خوفه بعقوبة اجله بان قال لاضربنك غدا او يضرب غير مبرح بان
قال لاضربنك سوطا او سوطين او بالاستال من بدنه بان قال لاقتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكراها
والنفى عن البلد ان كان فيه تفريق بينه وبين اهله فهو اكراه كالتخليد في السجن وان لم يكن فيه وجها
اما ما يؤول الى ذهاب الجاه مثل ان يقول للمحتشم لاسودن وجهك او لاطوفن بك في البلد او نحو
ذلك او لا يلقى ماله فلا يكون ذلك اكراها اذا كان يكرهه على قتل او قطع وان كان يكرهه على اتلاف
مال او على طلاق او عتاق فهو اكراه على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكراه لانه لا يصيب بدنه
به ما لا يطيقه هذا كله في التهذيب **قوله** وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل اى بالحبس
الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او للافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل
عنده ولكن لا يجب كله الدية بالاكراه ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في المختصر
وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر فى حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا
ثبت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجئا فكان تاما ولهذا
اى ولما ذكرنا من الاصل له في الاكراه قال في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان
الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه وقال في اتلاف صيد
الحرم والاحرام والافطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد الحرم اى
اكره الصائم على الافطار فيفعلوا لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لانه
ضمان يشبه مضمونه بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة ويتصور قتل الصيد من الذى اكره بيد الذى باشر
فينسب القتل الى المكره اذا تم الاكراه وقدمنا لان الذى باشر ابيح له الاقدام عليه ولا تفسد صوم
في صوم الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بانسلاخ البزاق والاكل ناسيا بخلاف
الافطار بالمرض لان الحظر وان زال فصوم العدة لزمه بالنص فالشرع اقام العدة في حقه مقام
الشهر لان صوم العدة يلزمه قضاء بحكم الافطار مع زوال الحظر الا ترى انه في حكم الاداء حتى
لو مات في بعض العدة لم يلزمه قضاء ما بقى وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت وكذلك اى
قال في الزنا في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل له الفعل فلا يتم الاكراه فلا يمكن
ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم **قوله** واما المكره جواب عما يقال لما

وقال في الاكراه على الاسلام لو المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان حربيا صح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز بعد الاختيار فانا وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح كما قلنا ودلك بعد المدة عند وقد ذكرنا بحث لو الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا في الحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطا لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لو امكن مركزه

اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه ينبغي ان لا يقتص من المكره لانه ليس بمباشر حقيقة ولا حكما لاقتصار الفعل على المكره فقال انما يقتل بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع للاحياء لسد باب القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للاكابر والمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار جاء من جهة المتغلب وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في العادات انما يكون بالتغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم يقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص ثم انه سبب على وجه التعيين لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيف له بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لان اكراه الذمي باطل لانا امرنا بتركهم وما يدينون واكراه الحربي جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبرا لهم على الاسلام فحق الاختيار فاما في حقه اعلاء للاسلام كما على فاما في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح واما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح وكذلك اي وكالمديون المولى اذا اكره على التطليق فطلق يصح طلاقه لما قلنا ان الاكراه حق وكذلك اي وقوع الطلاق بالاكراه بعد الملك عليه اي تصور بعد مضي مدة الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تستحق التفريق عليه كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك فاكره عليه كان الاكراه حقا لا باطلا فلا يمنع وقوع الطلاق فاما قبل مضي المدة فالاكراه باطل يمنع وقوع الطلاق قوله وقد ذكرنا بحث ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه فكيف لا يكون مختارا عنده ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا فكان للاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطا في الماتيد وقد شبهه بعض مشايخنا بالهزل لان الهزل يعدم الرضا بحكم السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب الاخر وشبهه بعضهم باشتراط الخيار فان بشرط الخيار يعدم الرضا بالحكم دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ رحمه الله هو دونهما ودون الخطا لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان وجد الرضا في السبب وفي الخطا الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا فاما في الاكراه فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطائع منها فكان تصرف المكره اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطي ولا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لانا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب في الهزل وشرط الخيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط الخيار بل كان الاكراه دونهما كما بينا وقوله لكنه اي الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما في الهزل والخطا فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح

فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عدم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبته الى المكره فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الاقوى ان هذا القدر في الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد لان التكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال وهو ما لا يصلح المكره الفاعل فيه آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة بل يبقى بحكمه وحرمة تحتمل السقوط اصلا

على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له نسبته اي نسبة الفعل لانه اي الاختيار الفاسد صالح لذلك اي لاستحقاق الحكم صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن تمهيد اصله وتاسيس قاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيله الجملة كما اشار اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الواردة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره وللاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان حرمة لا تنكشف اي لا تزول ولا تسقط نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يحل لضرورة ما فلا يحل بهذه الضرورة ايضا لان حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يحل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل وحرمة تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر ولحم الخنزير وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تحتمل السقوط ابدا لكن تدخلها الرخصة اي تسقط المواخذة بالمباشرة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة والرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة كحرمة اتلاف مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعذر الكره كما لا تسقط بعذر المخمصة لان حرمته لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف بالاكراه والاكل بالمخمصة مع بقاء الحرمة قوله وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اي لا يوجب تغيير حكم السبب وابطاله عند ملجئا كان او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طائعا لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب مثل صدوره عن الطائع ولا يلزم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر المكره ولا تبين منه امراته ولو صدر عن الطائع يحكم بالكفر وبالبينونة بينه وبين امراته لانا نقول الردة في الحقيقة تثبت بتبدل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه ههنا منع كون التكلم دليلا على تبدل الاعتقاد كما في الاكراه على الاقرار فلذلك لم تثبت الارتداد فلا تقع البينونة ولا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسئلة اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار الى رد ما ذكره بعض مشايخنا ان اثر الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا يتصور نقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسائل تشهد لنا بخلاف هذا ايضا فان البالغ اذا اكره صبيا على قتل الغير يجب القود على المكره وهذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير موجبا بانتقاله الى محل آخر بل الصحيح ان تاثير الاكراه في جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل وجعل المكره آلة لا باعتبار ان بالاكراه يفوت اختياره اصلا وذلك لانه يفسد اختياره لتحقق الالجاء اذ الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد به اختياره من هذا الوجه والفاسد في معارضة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والا وجب قصر الفعل بحكمه على المكره قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه

ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومعنى
قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه يبقى مقصورا عليه
ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا ثم وجد لا يتغير للسان المتكلم اختيار
فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولم يجعل كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فان قيل
لانسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امراته او اعتاق عبده يصح ومتى طلق
الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق
حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره
وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره ولو لم يصر الآلة لما رجع واذا صار
الآلة اى للمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره
انما يصلح آلة للمكره فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه تقدر عليه فيجعل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا
او اعتبارا فاما فيما لا تقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما في تطليق امراة نفسه واعتاق
عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واعتبارا فاما
في تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له
فبقى الفعل مقتصرا على المكره وهكذا نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما
نحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم
فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة
له كذا في الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل اللسان الرسول
لسان المرسل لان ما ذكرنا هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك ضرب
من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون
بواسطة كالكتاب والارسال على وجود الرضا والاختيار اى لا الاختيار الصحيح ولا يبطل بشرط الخيار
وهو نافٍ في الاختيار اى اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار ولا يعدمه
اولى قال القاضي الامام رحمه الله الهزل ضد الجد كالكذب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة
بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلان يصح مع الاكراه اولى لان المكره
جاد في تصرفه لانه وقع الى تصرف بطريق الجد فان اجاب الى ما دعي اليه فهو جاد وان اتى بشيء آخر
فهو طائع قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع الى آخره انما تعرض لجانب المراة لان الرجل
اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج
طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال طائعة بازاء
ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع
على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال
لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل لكن
وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف
الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان
الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا رحمهم الله احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع

٥٩٩

فاشار الى ذلك بقوله بخلاف الهزل في اصل الخلع وبدله عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق
ما لم ترض المراة بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار
في السبب واذا كان كذلك اى كان الهزل غير مانع للرضا والاختيار في السبب صح ايجاب المال اى
التزامه بالهزل موقوفا على ان يلزمه عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل
على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم يتوقف الحكم وهو وجوب المال
ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما
يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا
يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا هذا هو الفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكراه والهزل في الخلع
اما بيان الفرق لهما بينهما فهو ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما ايضا في
جوابهما في الاكراه كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يذكر
اصلا فوقع الطلاق بغير مال ثم ان كان الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت حتى تقبل من
زوجها تطليقة على الف درهم كان الواقع رجعيا بالاتفاق لان الواقع بصريح الطلاق رجعي اذا لم
يجب عوض بمقابلته وان كان الاكراه على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع بائنا لانه من الكنايات
بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال عندهما على ما مر لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في
الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم
دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين
وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يتوقف في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان
المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار وما دخل
على السبب مثل الاكراه يؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالشرط
اى بالذكر فيه كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر فكان المال في الايجاب اى في الاثبات في
الخلع مثل الثمن في البيع وفي بعض النسخ مثل اليمين وليس بصحيح فكما انه لا بد من صحة الايجاب
لثبوت الثمن في البيع لا بد من صحته ايضا لثبوت المال في الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة
الايجاب في البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم ~~لمنع اللزوم وفي الخلع~~ لا يمنع صحة الايجاب في
البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود
هو الطلاق ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم
التابع ايضا لان حكم التابع يوجد من المتبوع ابدا وهو معنى قوله وتعلق صحة الايجاب تبع الطلاق
الذي هو المقصود قوله فاما الذي اى التصرف الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل
البيع والاجارة ونحوهما فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها تقتصر على
المتكلم الا انه اى لكن الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا نفسه اى ينعقد فاسدا لان الاكراه
لا يمنع انعقاد التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط
النفاذ فبالاكراه ينعقد بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان
رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما تم به العقد فبزوال المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط
اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهذا بخلاف السكران فانها يصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به ولا دلالة على الرجوع وبخلاف السكران اذا ارتد فان اقرانه لا تثبت وجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه السكر والشبهة فلم تثبت وما يعتمد العبادات لا تبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه والقاصر فيه سواء والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يمكن لم يباشر فيضربه نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما اوجب جرحه وجبت القود في العمد بالاجماع

من كاكوي

اي لسبب هذا الاكراه

نحو معه اي على الملك

اي وفي المقتول لكونه بالجواز اكراهه

اقتله بالسيف والا افتلك

فكذا هذا ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يُقِرّ بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالة على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدده بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم وعدم الرضا يمنع ترجح جانب الصدق في اقراره ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقراره لغيره وتصادقا على انه هزل بذلك لا يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه **فان قيل** اليس ان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه وهناك تيقن بكذبه لما قال فوق ما تيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثم ينفذ ههنا بالطريق الاولى **قلنا** ابو حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل **قوله** بخلاف السكران اذا ارتد جواب عن نقض يرد على اقرار السكران فان السكر لما لم يصلح دليلا على عدم المخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تتعلق بمحض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينونة بينه وبين امراته بالشك وما يتعلق بالعبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة على عدم الخطاب فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقتل او القطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس والقيد في هذا اي في الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها سواء لان القاصر يعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به والحد في الحبس الذي هو اكراه ما يجيء منه الاغتمام البين به وفي الضرب الذي هو اكراه ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالراي لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما يرى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجيه الذي يضع الحبس من جاهه تاثير القيد والحبس يوما في حقه فوق تاثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشيء وجعل موكولا الى راي القاضي ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط **قوله** والقسم الذي يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه اي المكره يمكنه ان ياخذ المكره فيضرب المكره به نفسا او مالا فيتلفه فاذا كان على المكره اي معه ما يوجب جرحه المقتول بان قال اقتله بالسيف

فان

اولا قتلتك فقتله به وجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره بالاجماع وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة قتل المثقل وذلك لا يوجب القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسألة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره دون المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمدا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا واكل من لحمه الا ترى انه لا يسقط عن المكره بالاكراه سائر ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة وباقيه فيما يتعلق بالمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان تاثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم حتى ان من اصابته مخمصة يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان واثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف رحمه الله بان بقاء الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جناية تامة وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء بابلغ الجهات يجعل الملجأ آلة للملجئ فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما هدده بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذه مع السكين فيقتل به غيره وليس في ذلك اي في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل آلة ونسب الفعل اليه لا تفوت الجناية على القتيل بل محل الجناية نفس المقتول كما كانت فلذلك اي فللصلاحية للآلة وعدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما اختاره بعض مشايخنا فلزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره فلعل المقتول من اخص اصدقائه تعرفنا انه بمنزلة الآلة له ولذلك اي ولصيرورة الفعل منسوبا الى المكره كانه باشر بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره بقي مخاطبا فلبقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا يبعد لزوم الاثم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع يدي فقطعها كان آثما ولا شيء عليه من حكم القطع فجعل كان الآمر فعل بنفسه كذا ههنا فتبين بهذا اي بما قلنا بطلان ما استدل به ابو يوسف رحمه الله وعن صحح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة يجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم فقد نسب الفعل الى اللعين وهو ما كان يباشر صورة ولكنه كان مطاعا يامر به وامره اكراه **قوله** ولذلك اي ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا كذا والكفارة

والحاصل في ذلك تبدل محل الجناية الغاء فلذلك جعل آلة له واذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره

من كاكوي

والولد قلنا عند اكره على الرمي صيد فرماه فاصاب انسانا فالدية على عاقلة المكره والكفارة عليه فالدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم فهو مثل القصاص
وكذلك الاتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وجعل آلة ... على ما قلنا وكذا لو امره حتى صح استعمال ... امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه فذلك
موضع اشكال ... على الامر انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوقع فيها انسان ومات ان الموت هو القاتل لما قلنا وصح الامر وكذلك لو استاجر حرا او استعان به فذلك
موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما عطب فيه على الآمر استحسانا لما قلنا وصح الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر واقتصر الجناية على المباشر
وكذلك لو قتل عبد غيره بامر المولى استقل الى المولى ... كانه باشر لانه موضع شبهة من كلام ...

عليه اى على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه
والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعنى ان حرمة قتل الادمى لم تثبت من جهة الفاعل
ليقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد بل ثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما
لما ثبت الحرمة ولم يجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل
وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب
اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى
في الفاعل المحل فلا يصلح المكره ان يصير آلة للمكره فيقتصر على الفاعل كما ستعرفه **وكذلك** اى
وكقتل النفس اتلاف مال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شئ من حكم الاتلاف بالاجماع
ومعلوم ان المباشر والمسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون المسبب
ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة سوى
جعل المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل في باب الاكراه **فان قيل** نحن لا نقول بان المكره آلة
في الاتلاف بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى اوقعه في هذه العهدة
كشهود القتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور **قلنا** لا يمكن القول
بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الآمر في ملك الغير فاسد
فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه الفاعل لا بحكم
كونه الطريق الوعيد **قوله** وهذا اى الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر
متى صح بان صدر ممن له ولاية على المامور شرعا استقام نقل الجناية الى الآمر ايضا كما استقام
نسبة الفعل الى المكره بالاكراه لكن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه وهو سعة امام البيوت اختص
صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسة فيه وذلك
الفناء موضع اشكال كما بينه في الكتاب وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فنائه كان الضمان في رقبة
العبد يدفع به او يفدى كذا في المبسوط **وكذلك** اى وكامر العبد اذا استاجر حرا للحفر في ذلك
الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه او لا فان ضمان ما يعطب به اى بالحفر
او بالمحفور على الآمر استحسانا والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه باشر احداثه
في ذلك الموضع وصاحب الدار ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه وجه
الاستحسان ان الاجير يعمل للاجر وهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته حتى لم
يعلم ان ذلك الموضع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتمادا على امره وعلى ان ذلك من فنائه فلدفع
ضرر الغرور ينقل فعله الى الامر فصار كانه حفر بنفسه واذا كان الحفر في جادة الطريق لا
يشكل حاله اى يعلم انه ليس في فنائه بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما
يعتبر امره لاثبات صفة الحل به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فيسقط
اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه **وكذلك** اى وكالحر المستاجر
من قتل عبد غيره بامر مولاه انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكم كان المولى باشره بنفسه
وان لم ينتقل في حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولا قود لانه اى قتل العبد بامر مولاه موضع شبهة اى
اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة فلا يصح الامر بقتله وهذا الحد

ولكن

بخلاف ما اذا قتل حرا بامره ... فان الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال يوجب نسبة الفعل الى المكره واما الاكراه الذى لا يوجب الالجاء فلا يوجب
النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشيئة فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذى لا يحتمل ان يجعل الفاعل آلة لغيره فكذلك مثل الاكل والوطء والزنا لان
يعدم

كذلك الزنا الغير لا يتصور ... الاكل بغير ... من كلام ...

ولكن ما ليتة للمولى فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة مملوكة له فيصير
هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر يعنى من غير اكراه
فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود
والضمان وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامره بمنزلة الاكراه اذا كان المامور
يخاف على نفسه لمخالفة امره لان من عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون
ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباعتبار هذه العادة كان الامر منه بمنزلة التهديد
بالقتل كذا في المبسوط والاكراه صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الآمر بالامر اذا صح الامر
واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء
اكره حرا على قتل عبد او على قتل حر آخر وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع
الاشتباه كجادة الطريق لان الاكراه صحيح اى متحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة
الفعل الى المكره **قوله** واما الاكراه الذى لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد او بضرب
لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان
المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد
بالحبس والقيد معنى خوف التلف على نفسه فيبقى الفعل مقصورا على المكره **قوله** مثل الاكل
والوطء الاكل لا يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عند اصحابنا حتى لو
اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره
في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات
ذكر في شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره
دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع
به على المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره
لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط في التتمة
انه لو اكره على طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة
الطعام لان في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل في الفصل الثانى قال ولو اكره على
اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصل له منفعة
الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون
القبض في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه لنفسه
وقال له كل ولو قبضه لنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن
الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفى طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره باذنه لانه
لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا
يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام
ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى
كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا من التتمة

وكذلك اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون المكره آلة في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما
يتصور الى ما يرجع الاثم المحل اي محل الاكراه وكان ذلك اي محل الاكراه بطل ذلك اي جعله آلة
في تبدل المحل اي محل الاكراه خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في
محل آخر مخالفة له ضرورة قوله وذلك اي مثال هذا الفصل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه
الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جميعا في مسئلة المحرم
وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال نص عليه في المبسوط ولو ان محرما قيل له لنقتلنك او
لتقتلن هذا الصيد فقتله لا شيء على الذي امره لانه حلال لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء فكذا اذا
اكره غيره ولا شيء على المأمور في القياس ايضا لانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه
الا ترى انه في قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على القتل ففي
قتل الصيد اولى وفي الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام
نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه
ولهذا يجب الكفارة ههنا على الآمر لانه ليس من اهلها وعلى المأمور اذ لو لم يجب عليه كان تأثير الاكراه في
الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكراه في الاهدار وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما
على المكره فما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده تلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه
ولا حاصل في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم
بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا وبه فارق كفارة القتل اذا
كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا
بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره دون المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره فههنا
وجوب الكفارة لا يختص بمباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبيب
ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فاما السبب هناك فهو الجناية
على المحل والمحل واحد فاذا اوجبنا الكفارة باعتباره على المكره فلا تجب على المكره ولو توعده
بالحبس وهما محرمان ففي القياس الجزاء على القاتل دون الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر
للاكراه بالحبس في الافعال وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما اما على القاتل فلا اشكال واما
على المكره فلان تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه
بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء
في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وهذا لان
وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فتبين بما
ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء على
احرام نفسه اي في صورة المحرم او على دين نفسه اي في صورة الحلال لانه لا حرمة للصيد في نفسه
بدليل ان الحلال له اصطياد ما يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها وكذا الصيد
اذا خرج من الحرم يحل اصطياده فكان محل الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك
اي في الجناية على الاحرام او على الدين لا يصلح آلة لغيره وهو المكره ولو جعل آلة بمعنى مع انه لا يصلح
آلة لو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول

ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكراه قوله ولهذا قلنا اي ولان محل الجناية اذا تبدل
بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح
الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والمكره في ذلك اي
في المأثم لا يصلح آلة لغيره لان الانسان في الجناية على دينه لا يصلح ان يكون آلة لغيره اي لا يمكنه ان
يكتسب الاثم على غيره ولو جعلنا المكره آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيتبين
انا لو اخرجنا المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق الحكم وهو وجوب
القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره فاعلا بنسبة الفعل اليه بجعل المكره آلة له اذ لا
يلزم منه تبدل محل الجناية وصار المكره في حق المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل
بجعله اي المكره لا يفعل بمعنى لما يلزم فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا ويتحقق الاثم بالمباشرة ثم بين جهة
تأثيمه فقال وصار المكره آثما لانه اختار روح المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح
الصالح لزهوق الروح وآثر روحه نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق
لان الله تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه
آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولهذا بقي
الاثم عليه واما قيل يقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تعالى تجاوز عن
هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل
على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ فيه اعتاقه وتدبيره
واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه ولو سلم طائعا نفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق
لانه يصير اجازة للبيع ولانه بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة
لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله اما حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره
فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا
وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره
الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه
او تصدق به او باعه ينفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينفسخ عليه كما
في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به
كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما مر الخصم عليه ولهذا لو اجازه او سلم طائعا نفذه واما
الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة
في بدل الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد
وجد القبض فان التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من
البائع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبه بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف
في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يملك مال الغير واتمام تصرفه
ليجعل المكره آلة له لتبدل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع
وليتبدل ذات الفعل فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا
ابتداء بنسبته الى المكره وادام يجوز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا

كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه الى
المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت يد المالك من وجه
فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من
حيث انه غصب لانه يصلح الآلة فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق
المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء
ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله نفسخ التصرفات ههنا
وفي البيع الفاسد لا نفسخ فنقول ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضا البائع وفي البيع الجائز
لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ
ففي الفاسد اولى وحقيقة المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه
المشتري من غيره تعلق به حق العبد واذا اجتمع الحقان ترجح حق العبد على حق الشرع اذ الاصل
هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغنا الشرع فيبطل حق الفسخ واما ههنا
فحق الفسخ لحق البائع واذا باعه من غيره تعلق به حق المشتري ايضا فيترجح حق البائع لكونه اسبق
فبقيت له ولاية الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري
بتسليط صحيح من البائع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد
فافترقا قوله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صرنا
اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من
المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور
وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق يعتبر الجاني
هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتاق اعني التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا ينقل
ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب
اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي من هذا الاعتاق منقول الى
الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فيستقل ذلك الاتلاف المعنوي
الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف
منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيحتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره
من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان
الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب
ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ
فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحجور اذا قتل العبد حيث لا يثبت له الرجوع
على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يعتق به ولا يقضي به فلو رجع رجع بضمان يقضي به والمعروف ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله فان القسم الاول وهو الحرمة
التي لا تنكشف ولا يحتمل الرخصة هو كالزنا بالمراة قيد بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المراة

يحتمل الرخصة على ما سنذكره لا يحل ذلك اي كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر
واكل الميتة به ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع بقاء الحرمة لان دليل ثبوت
الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة النفس اي العضو
عن التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل في ذلك اي في استحقاق الصيانة
عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يبذل نفس غيره لصيانة نفسه فسقط الكره في حق تناول دم المكره
عليه للتعارض اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض
الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه
لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت للتعارض وفي الزنا افساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير
وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب
النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا
بمنزلة الاهلاك فكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا
لم تكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة لغيره فمسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش
وان خلق من ماء الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد
وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان نسب الولد الى من خلق من مائه
وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد
ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا وقوله حتى انه
من قبيل متعلق بالتعارض يعني لو لم يثبت التعارض في صورة الكره بقتل نفس معصومة يثبت الترخص
كما لو اكره بالقتل على قطع يد حل له القطع وفي المبسوط كان في سعة من ذلك ان شاء الله لان حرمة الطرف
تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يرجح جانب الاصل ففي اقدامه على قطع اليد مراعاة
حرمة نفسه وفي امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف وتلفها يوجب تلف الاطراف لا محالة ولا
شك ان اتلاف البعض لابقاء الكل اولى من اتلاف الكل كمن وقعت في يده اكلة يباح له ان يقطع اليد
ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا المكره في معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يد الا ان محمدا
رحمه الله علقه بالمشيئة لانه ليس في معنى الاكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا
يحترز عن الاثبات وقال هو ان شاء الله في سعة من ذلك وبدافع ونفسه اي نفس الغير سواء حتى
لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كما لو قيل له لتقتلن فلانا او لنقتلنك
لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما لان لطرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر
لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان
في الاكراه على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوزنا له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى
لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان قطع اليد اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع
الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فيستوي ابهامها في الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر ولا يقال الاطراف
ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص في اتلاف مال الغير به
لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة لنفس
الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه

قوله يوجب اباحته اى اباحة كل واحد من هذه الاشياء قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة والكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان فى حالة الضرورة وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه نفى الاثم الذى هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة كالذى تضطر الى ذلك اى الى الاكل او الشرب لجوع او عطش الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة المخمصة يباح له حالة الاكراه اذا كان ملجئا وما لا فلا ومعنى الضرورة فى المخمصة انه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس او العضو فمتى اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او عضو من اعضائه ودخل تحت النص فصار آثما يعنى اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة حق الشرع فى التحرز عن ارتكاب الحرام فى زعمه وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة دليل خفى فيعذر فيه بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا فى ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة فى حق من اسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا فى المبسوط هذا اى سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجئا فان قصر بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيد مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شىء من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن الا يرى ان شارب الخمر فى العادة انما يقصد بشربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الالجاء بالحبس لتحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا فى المبسوط وقال بعض مشايخ بلخ رحمهم الله انما اجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من الحبس فى زمانه فاما الحبس الذى احدثوه اليوم فى زماننا فانه يبيح التناول لانهم يحبسون تعذيبا كذا فى المغنى الا انه اى المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب الخمر لم يحد استحسانا وفى القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس فى الافعال فوجوده كعدمه الا يرى ان العطشان الذى لا يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد فالمكره بالحبس كذلك وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل بان كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك فى الجزء فى الجارية المشتركة يصير شبهة فى اسقاط الحد عند وطئها فانه يعتبر صيد ولا يصير قيام الاكراه شبهة لان الاكراه لو تم لم يحل قتل المكره عليه كما بينا لكنه اى القتل ينقل به فى حق الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر فى نسبة الفعل الى المكره ولا فى اباحة القتل فلا يصير شبهة فى اسقاط القود عن الفاعل قوله واما الذى اى القسم الذى لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب فان هذا اى الاجراء على اللسان ظلم فى اصل وضعه لان الظلم وضع الشىء فى غير موضعه والكفر يهلك الصغير ولهذا سمى الله تعالى الكفار ظالمين فى كثير من القران لكنه رخص فى الاجراء بالنص فى قصة عمار ورويناه قصته وقصة خبيب رضى الله عنهما فى باب العزيمة والرخصة وذلك ان حرمته اى حرمة اجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل بقى حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام ولذلك لا يوجب خللا

لان الكفر حرام

فى اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما صورة ومعنى ولو امتنع عنه يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان فرجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته وغنا الله تعالى فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت فى الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا فى شرح التقويم لكنه الضمير للضرب دون القتل هو مصدر قبل لا مصدر قتل اى الاجراء على اللسان هتك حرمة الشرع وكونه جناية على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفى الاول فوات الصورة لا غير لان ذلك اى الاجراء وهذا اى القتل فكان شهيدا لما جاء فى الاثر ان المجبر فى نفسه فى ظل العرش يوم القيمة ان لم يجب الى الكفر حتى يقتل والحديث خبيب رضى الله عنه وكذلك هذا اى وكما بينا من الحكم فى صورة الاكراه على الكفر هو الحكم فى سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة فى الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان فى حقه كلياليه وكايام شعبان فى حق غيره فيكون آثما فى الامتناع كمن له المضطر فى فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم فى حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو فى سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له قوله وكذلك اى ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس يرخص فيه اى استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر حتى لو قيل له لتقتلنك او لتاخذن مال هذا الرجل فتدفعه الى او ترميه فى مهلكة كان فى سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس لان المال مبتذل فى نفسه والحرمة لحق الغير وبهذا يباح باباحته فاما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولكن اخذ المال ظلم يعنى كان ينبغى ان لا يجوز له الصبر عنه كما فى مال نفسه لانه للابتذال فى اصل الخلقة وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير او اتلافه ظلم وعصمة صاحب المال فى المال قائمة اى عصمته لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لانها ثبتت لحاجته وحاجته اليه باقية فى هذه الحالة فبقى المال حرام التعرض فى نفسه لبقاء دليل الاحترام والرخصة ما تستباح بعذر مع قيام المحرم اى يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل بقى بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولانه حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا والحق محمد رحمه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله قال شمس الائمة رحمه الله وانما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا فى معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد بالاستثناء قوله وكذلك المراة اى ومن هذا القسم المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع رخص لها فى ذلك اى فى التمكين من الزنا مع سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان ذلك اى تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم فى المحل لصاحب الشرع

ولسح ودكر معنى القتل [illegible] لا ينقطع ولهذا [illegible] او الكره على الزنا بالحبس [illegible] الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار [illegible]
قسم قسم حق الله تعالى في الايمان [illegible] السقوط [illegible] يكره في العقيب فروع لم يحتمل الرخصة [illegible] في الاداء للفروع وما سبق [illegible]
الشرع التوحيد والايمان [illegible] الاعتقاد والاداء [illegible] الدين الذي لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر [illegible]
[illegible] حقوق العباد [illegible] يحتمل السقوط [illegible] لكن دليل السقوط لما لم يوجد [illegible] وجب العمل به
باثبات الرخصة والعمل [illegible] يجد اصل [illegible] لا اباحة مطلقة [illegible] كان شبهة [illegible] طعام [illegible]
استوفاه [illegible] والله اعلم

بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو
المانع من الرخصة في جانب الرجل لما ذكر فيثبت الرخصة عند الاكراه الكامل ولهذا اي ولان الاكراه
الكامل في جانبها يوجب الرخصة صار القاصر وهو الاكراه بالحبس او بالقيد شبهة في درء
الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير القاصر
شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل
ايضا كما قال ابو حنيفة رحمه الله اولا وهو قول زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار
الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها
مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة
رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان
تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء
الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه والانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون
طبعا بالفحولة المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير
اختيار ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فصار هذا القسم اي الذي لا يسقط ويحتمل
الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى في الايمان القائم اي الموجود فانه
مشتمل على ركنين احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة تبديله بضده حق الله تعالى لا
تحتمل السقوط بوجه ولا تحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الترخص لا يتحقق فيه لعدم
احتمال التعدي من البشر والركن الثاني الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة تبديله بضده لا تحتمل
السقوط ايضا ولكنها تحتمل الرخصة لاحتمال التعدي من البشر فهذا الركن هو احد القسمين
المذكورين والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط بقي بعد تحقق
الضرورة يثبت الرخصة فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق
الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فانها تحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض ولكن
لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فيثبت الرخصة مع بقاء الحرمة وانما لم يذكر الركن الاول
من الايمان في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم في بيان ما لا يحتمل الرخصة
مع تحقق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخص لعدم احتمال التعدي من البشر المؤدي الى الضرورة
فلم يكن من ذلك القسم ولما سبق بكسر اللام ولادائه اي في الايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو
ركن زائد وصار عرضة للاعتقاد وهو الاقرار وعارضه اي هذا القسم امر اخر فوقه وهو قطعة النفس
او العضو وجب العمل اي بالامر الذي فوقه وهو صيانة النفس عن التلف والعمل وجب باصله اي
باصل الحق بابقاء الحرمة وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا مثل اثبات الرخص
وابقاء العزيمة بالمخمصة فيمن اضطر الى تناول طعام الغير حيث ثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة
ولا تصير كطعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول ولو صبر كان ماجورا بخلاف طعام نفسه

والحمد لله رب العالمين

قال الشيخ الامام رحمه الله هذا اخر ما يسر الله لي من شرح مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته
ووفق لي على حل عقدة وفسر مجملاته بذلت مجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه وانجزت موعودي

في تشييد قواعده وتمهيد مبانيه واجتهدت في ايضاح ما استبهم من خفاياه بتفسير كاشف عن
اسرارها وبالغت في افصاح ما استعجم من خباياه ببيان رافع لاستتارها بعد مطالعات طويلة
لكتب المحققين من السلف ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف في طلب ما يزيل الاغلاق
وتحصيل ما يزيح الاشكال وقد كان يختلج في قلبي ويدور في خلدي من قديم الدهر ان اكتب لهذا الكتاب
شرحا شافيا يشفي به المنتهي المبتدي ويرجع اليه المنتهي وكان يثبطني عن ذلك قلة البضاعة
حتى افضى لي قضاء الله تعالى وقدره الى ان شرعت في هذا الامر الذي يحار فيه نحارير العلماء ويقصر
دونه خطو الفصحاء والبلغاء فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله تعالى وطوله واستتم لي هذا الخطب
الجسيم بقوته وحوله ووصلت الى ما قصدت بيمنه واحسانه ووفيت بما عليه عقدت بجوده وامتنانه
فبرز مصنف هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها وتحفة لاصحابها
ابهى من الدر والجوهر وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر لاحتوائه على حقائق المعاني
الفقهية واشتماله على دقائق اللطائف المليحة واطلاعه على خفيات لم تفطن قبل لمسالكها ومناهجها
وابرازه عن جهات لم تذكر لمداخلها ومخارجها لمن احاط بما ضمن فيه من اللطائف الغريبة وايقن
ما اتي فيه من الطرائف العجيبة تبين له في الخطاب مناهج التحقيق وسهل عليه في تخريج الصعاب
سلوك مسالك التدقيق هذا واني وان بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح وصرفت همتي الى
التوضيح والتصحيح متيقن بان غيري قد يطلع على ما اخفي علي من معنى ادق ووجه احق وتفسير
اوضح وتقرير افصح ومعترف بان بعض الاحاد فضلا عن الافراد قد يقف فيه على عثرات ويعثر على
زلات فان التصون عن الخطا والخلاص في التصنيف والتحرز عن الهفوة والزلل في التاليف يخرج
عن احاطة القوى والقدر ويعجز عنه كافة البشر الا من اختص بالهداية الى مسالك الرشد
والسداد والوقاية عن مهالك الغي والفساد فالمتوقع ممن نظر فيه وعثر على ما لا يرتضيه ان يكون
عاذرا لا عاذلا وناصرا لا خاذلا يسعى في اصلاح ما عثر عليه من الفساد متجنبا في ذلك طريق
التحاسد والعناد راجيا حسن الثواب من الملك العزيز الوهاب واسال الله العظيم الذي شمل
احسانه كافة البرايا والرب الكريم الذي عم غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في
هذا التصنيف وعانيت في هذا التاليف موجبا للثناء الجميل في الدنيا وسببا للثواب الجزيل في
العقبى وان يحفظنا من اختلال الاراء ويعصمنا عن اتباع الهوى وان يجعل مطرح ابصارنا
كمال ذاته ومسرح افكارنا جلال صفاته ويصيرنا من الذاكرين لمشهد والشاكرين لنعمه ويجعل
مراتعنا رياض الجنة والكرامة ومشارعنا حياض الامن والسلامة بفضله ورحمته ومنه ورافته
انه ارحم الراحمين واكرم العافرين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وعلى جميع اخوانه
من الانبياء والمرسلين ورضي الله عن الصحابة اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

وقد وقع الفراغ بعون الله تعالى وتوفيقه من كتابة النصف الاخير من كشف الاسرار في شرح البزدوي
في اواسط ذي القعدة من شهور سنة تسع وثمانين وسبعمائة على يد العبد المستغفر من ذنبه الحاج احمد بن محمود
الطرازي المدعو بالحافظ الخوارزمي عفر الله له ولوالديه ولمن نظر في هذا الكتاب ولجميع المؤمنين
والمؤمنات ولمن يترحم عليه من المسلمين والمسلمات انه قريب مجيب

وكان الفراغ [illegible] المبارك [illegible] [illegible] الله تعالى [illegible] الانفعى [illegible] عاملنا الله تعالى [illegible] والبلغات [illegible]